

Trierer Theologische Zeitschrift 2002

PASTOR BONUS

111. Jahrgang



V 106:111

Paulinus

2003 P 435

Trierer Theologische Zeitschrift 2002

PASTOR BONUS

111. Jahrgang

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier
in Verbindung mit dem Fachbereich Katholische Theologie
der Universität Mainz
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. Manfred Scheuer

Paulinus Verlag GmbH, Trier
– Buch & Media –

Satz: SatzWeise, Föhren
Gesamtherstellung: repa druck GmbH, Saarbrücken

ISSN 0041-2945

INHALT DES JAHRGANGS 2002

I. Aufsätze

BOHLEN, Reinhold: Zum Stand des christlich-jüdischen Dialogs in Deutschland	169-175
BRANDSCHEIDT, Renate: Die Stunde des Amos (Am 3,1-8). Zur bleibenden Aktualität des Gerichtspropheten	1-22
EULER, Walter Andreas: „Streitet mit den Leuten des Buches nur auf die beste Art ...“ (Sure 29,46). Fundamentaltheologische Überlegungen zum Verhältnis von Christentum und Islam	176-193
FIEDROWICZ, Michael: Die Rezeption und Interpretation der paulinischen Areopag-Rede in der patristischen Theologie	85-105
HAAG, Ernst: Das Tobitbuch und die Tradition von Jahwe, dem Heiler Israels (Ex 15,26)	23-41
HEINEN, Heinz: Überfüllte Kirchen. Bischof Athanasius über den Kirchenbau in Alexandrien, Trier und Aquileia	194-211
KRÄMER, Peter: Braucht Kirche eine rechtliche Ordnung?	212-225
LUTTERBACH, Hubertus: Klara Fey (+ 1894) und die „Schwestern vom armen Kinde Jesus“	274-296
MORKEL, Arnd: John Henry Newman und die Idee der Universität	253-273
MUSSNER, Franz: Wenn sie nicht im Unglauben verharren. Bemerkungen zu Röm 11,23	62-67
SABERSCHINSKY, Alexander: Inmitten der Welt. Hieronymus Jaegens Sicht der gesellschaftlichen Herausforderungen für die Katholiken seiner Zeit	297-320
SCHEUER, Manfred: Wie lange noch? Zur Zeitstruktur der Eucharistie	106-122
SCHNEIDER, Bernhard: Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert. Perspektiven einer These im Kontext des deutschen Katholizismus	123-147
SCHÜTZEICHEL, Heribert: Vom Hören und Sagen in der Kirche	148-160
SCHWINDT, Rainer: Die Bitte um Gottes Gaben als Mitte christlicher Existenz. Zur Theologie des Epheserbriefes	42-61
SOCHA, Hubert SAC: Das weltweite Apostolatsnetz der Gründung Vinzenz Pallottis	321-334

II. Kleinere Beiträge

BÄTZING, Georg: Beziehungsreiche Wahrheit. Einsichten aus dem Zusammenspiel mit einem Pastoralpsychologen in der Priesterausbildung	233-239
HURTH, Elisabeth: Das Spiel mit dem Mord. Eine Spurensuche zwischen Theologie und Kriminalfilm	226-232

III. Besprechungen

AVEMARIE, Friedrich / LICHTENBERGER, Hermann (Hg.): Auferstehung – Resurrection (M. Reiser)	74–76
BASSLER-SCHIPPERGES, Judith: Gebet aus dem Schweigen (H. Feilzer)	81
BEDENBENDER, Andreas: Der Gott der Welt tritt auf den Sinai. Entstehung, Entwicklung und Funktionsweise der frühjüdischen Apokalyptik (E. Haag)	73–74
HALBMAYR, Alois: Lob der Vielheit (M. Scheuer)	161–162
HEINTEL, Erich: Gesammelte Abhandlungen (A. Anzenbacher)	162
HERZGESELL, Johannes: Dynamik des Geistes (R. Weier)	163–164
HÜBNER, Hans: Nietzsche und das Neue Testament (W. Schüßler)	243–244
JECKEL, Stefan: Heiligtümer aus dem Schmelztiegel (E. Sauser)	245–246
KLÖCKNER, Martin (Hg.): Dokumente zur Erneuerung der Liturgie (K. P. Dannecker)	247–248
KUNZLER, Michael / GEROSA Libero (Hg.): Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen (E. Haag)	80–81
LONA, Horacia E.: An Diognet (M. Fiedrowicz)	164–165
MÜLLER, Paul-Gerhard: Der Erste und Zweite Brief an die Thessalonicher (F. Mußner)	79–80
MÜSSNER, Franz: Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche (P.-G. Müller)	240–241
MÜSSNER, Franz: Was hat Jesus Neues in die Welt gebracht? (E. Haag)	74
PERSCH, Martin / SCHNEIDER, Bernhard (Hg.): Geschichte des Bistums Trier. (J. Schmiedl)	246–247
REUTER, Michael: Abschied von Sterben und Tod? (M. Overdick-Gulden)	165–167
SCHOLTISSEK, Klaus: In ihm sein und bleiben (R. Schwindt)	241–243
STETTLER, Christian: Der Kolosserhymnus (M. Reiser)	76–77
THEISSEN, Gerd: Die Religion der ersten Christen (M. Reiser)	77–78
WEIHER, Erhard: Mehr als Begleiten (H. Wahl)	248–250
WEISS, Bardo: Ekstase und Liebe (R. Weier)	244–245

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

Renate Brandscheidt

Die Stunde des Amos – Am 3,1–8

Ernst Haag

Das Tobitbuch und die Tradition von
Jahwe dem Heiler Israels

Rainer Schwindt

Die Bitte um Gottes Gaben als Mitte
christlicher Existenz

Franz Mussner

Wenn sie nicht im Unglauben verharren –
Bemerkungen zu Röm 11,23

Manfred Scheuer

Glaube ohne Mythos. Zu einem
zweibändigen Werk von Gotthold Hasenhüttl

Besprechungen

Neue theologische Literatur

111. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

1 2002

INHALT

AUFSÄTZE

Renate Brandscheidt: Die Stunde des Amos (Am 3, 1–8).
Zur bleibenden Aktualität des Gerichtsproblems 1

Ernst Haag: Das Tobitbuch und die Tradition von Jahwe, dem Heiler
Israels (Ex 15,26) 23

Rainer Schwindt: Die Bitte um Gottes Gaben als Mitte christlicher Existenz. Zur
Theologie des Epheserbriefes 42

Franz Mussner: Wenn sie nicht im Unglauben verharren. Bemerkungen
zu Röm 11, 23 62

KLEINER BEITRAG

Manfred Scheuer: Glaube ohne Mythos. Zu einem zweibändigen Werk von
Gotthold Hasenhüttl 68

BESPRECHUNGEN 73

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR 82

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. DDr. Franz Mussner, Domplatz 8, D-94032 Passau

Dr. Rainer Schwindt, Universitätsring 19, D-54296 Trier

Prof. Dr. Renate Brandscheidt, Predigerstraße 13, D-54290 Trier

Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Prof. Dr. Manfred Scheuer, Universitätsring 19, D-54296 Trier

Anschrift der Schriftleitung: Prof. Dr. Manfred Scheuer, Universitätsring 19, 54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier; Maximineracht 11c,
D-54295 Trier; Telefon (06 51) 46 08-121, Telefax (06 51) 46 08-220

Druck: repa druck gmbh, Saarbrücken

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegen Prospekte der Firma buchweger Frankfurt/Main und des Paulinus
Verlages Trier bei.

Erscheinungshinweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement
33,50 EUR, Einzelheft 9,50 EUR. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 15,50 EUR. Preise
einschließlich Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft
möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, spätestens zum 30.
November vorgenommen werden.

Urheberrechtliche Hinweise:

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere
die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche
Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren –
reproduziert oder in eine von Datenverarbeitungsanlagen verwendbare Sprache übertragen oder in elektro-
nischer Form gespeichert oder in das Internet eingestellt werden.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder
Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens herge-
stellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur
Gebührenerzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der
die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Die Stunde des Amos (Am 3,1–8)

Zur bleibenden Aktualität des Gerichtspropheten

„Literatur als Lebensgefühl“ lautet eine Kapitelüberschrift in der 1999 erschienenen Autobiographie von Marcel Reich-Ranicki¹, und sie ist zugleich ein Bekenntnis; denn auch mit nunmehr über achtzig Jahren tut Deutschlands wohl bekanntester Literaturkritiker eigenen Worten zufolge nichts anderes als das, womit er einen beträchtlichen Teil seines Lebens verbracht hat: einen Roman lesen. Was die Glut dieser Leidenschaft immer wieder neu entfacht deutet der Schluß seiner Würdigung des Werkes von Max Frisch an: „So konnten und können wir in seinem Werk, im Werk des europäischen Schriftstellers Max Frisch finden, was wir alle in der Literatur suchen: unsere Leiden. Oder auch: uns selber“².

Lesen zur Identitätsfindung? – Was diese Maxime erhofft, bestätigt sich nirgendwo tiefergründiger als in der Heiligen Schrift, deren Weisung – so Dtn 17,19³ – vom Leser lebenslange Lektüre einfordert, damit die Augen nicht blind und die Ohren nicht taub werden für das Wort, welches in Wahrheit den letzten Grund menschlicher Identität aufschließt; denn daß von Gottes Wort der Mensch lebt, während er ohne es zugrunde geht, ist die Überzeugung aller biblischen Autoren. Ein Beispiel für solcherart lebensnotwendiges Lesen begegnet uns in der Rezeptionsgeschichte des Buches Amos⁴, näherhin

¹ M. REICH-RANICKI, *Mein Leben*, Stuttgart 1999, 427.

² REICH-RANICKI (Anm. 1), 526.

³ Dtn 17,19–20: „Sein Leben lang soll er (der König als Repräsentant des Jahwevolkes) die Weisung mit sich führen und in der Rolle lesen, damit er lernt, den Herrn, seinen Gott, zu fürchten, auf alle Worte dieser Weisung und dieser Gesetze zu achten, sie zu halten, sein Herz nicht über seine Brüder zu erheben und von dem Gebot weder rechts noch links abzuweichen, damit er lange als König in Israels Mitte lebt, er und seine Nachkommen“.

⁴ Eine Untersuchung der Traditionsprozesse im AT selbst, also der Sinngebung in der Zeit, in der sich ein biblischer Text von seiner Entstehung an bis hin zur kanonischen Endgestalt bewegt, schärft nicht nur den Blick für das im Prophetenwort freigesetzte und sich mehr und mehr vereindeutigende Wirken Gottes in der Zeit. Mittels einer solchen Untersuchung bekennt sich der Exeget vielmehr zur Heiligen Schrift als der maßgeblichen Urkunde für die Identitätswahrung von Theologie und Glaube im Raum der Kirche. Fern ab von allen fragwürdigen Versuchen einer Rezeptionsästhetik, die den autonomen und kreativen Leser der jeweiligen Moderne als sinnstiftendes Subjekt für den Text konstituiert, und fern ab von einer ausschließlich synchron ausgerichteten kanonischen Exegese, die diesen Traditionsprozeß nicht berücksichtigt, bleibt in der historischen Rückfrage nach den Traditionsprozessen der biblische Text das, was er in Wahrheit ist: das normative Gegenüber zu allen nachbiblischen Überlieferungen, die sich von der Heiligen Schrift bestätigen oder korrigieren

im Kapitelzusammenhang Am 3–4, dessen Textgestalt – soweit es das Thema dieser Untersuchung verlangt – in einem ersten Abschnitt Gegenstand der Betrachtung sein soll⁵.

I. Zur literarischen Gestalt

A. Beobachtungen zum Text

Der Aufmerksamkeitsruf „Hört das Wort Jahwes“ in Am 3,1 hebt Kapitel 3 als einen eigenen Teil von den gleichartig überschriebenen Kapiteln 4 und 5 ab. Jedoch ist im Vergleich zu der wesentlich kürzeren Wendung in Am 4,1 der Appell in Am 3,1–2 so breit ausgestaltet, daß mit Recht zu fragen ist, ob nicht Kapitel 4 als ein zweiter Großabschnitt einer redaktionellen Einheit zu dem in Kapitel 3 Niedergeschriebenen hinzugehört, zumal der Aufmerksamkeitsruf in Am 5,1 wieder ausführlicher erläutert wird und der Einschnitt hinter Kapitel 4 somit tiefer ist als derjenige hinter Kapitel 3. Auch richten sich im Unterschied zu Kapitel 3–4, wo die Anrede „Söhne Israels“ (Am 3,1.12; 4,5) dominiert und die Unheilsverkündigung eine nachhaltige Gewichtung erfährt, die Worte in Kapitel 5–6 an das „Haus Israel“ (Am 5,1.3.4.5.25; 6,1.14)⁶, wobei der Ton deutlich stärker auf den Schuldaufruf rückt⁷.

Im Zentrum der Komposition steht in Am 3,9–4,3 eine Kette von Gerichtsreden an die Adresse Samarias und Betels, in denen Amos Terror, Unterdrückung und Ausplünderung als Negation des Gottesrechtes anprangert und

lassen müssen. Vgl. hierzu das instruktive und theologisch klare Werk von O. H. STECK, Gott in der Zeit entdecken. Die Prophetenbücher des AT als Vorbild für Theologie und Kirche, Neukirchen-Vluyn 2001, der bezüglich der Vergewisserung des biblisch Überkommenen Folgendes anmahnt: „Der Griff nach der Bibel legitimiert an sich noch nichts, und wenn es die Griffe sind, auf die es ankommt, dann läßt sich mit der Bibel alles beweisen. Es muß die Bibel selbst sein, nach der gegriffen wird. Die Bibel braucht Bewahrung vor den Mißgriffen ihrer Verwerter. Der Exeget ist deshalb im Blick auf die Traditionsvorgänge, die sich auf die Weitergabe der Bibel richten, aufgerufen, die Bibel vor gutwilligen oder böswilligen, vor ahnungslosen oder arroganten Vergewisserungszugriffen innerhalb und außerhalb christlicher Tradition in Schutz zu nehmen, daß sie sie selber bleibt“ (55). Zu Methode und Ziel einer historisch-theologischen Rückfrage an das AT vgl. R. BRANDSCHEIDT, Exegese des Alten Testaments, Paderborn 2001.

⁵ Zur Problematik und Exegese des Buches Amos vgl. die Kommentare von U. DAHMEN/G. FLEISCHER, Das Buch Joel. Das Buch Amos (NSK-AT 23/2), Stuttgart 2001; J. JEREMIAS, Der Prophet Amos (ATD 24/2), Göttingen 1995; P. BOVATI/R. MEYNET, Le livre du prophète Amos, Paris 1994; A. DEISSLER, Zwölf Propheten: Hosea. Joel. Amos (NEB 4), Würzburg 1992; S. M. PAUL, Amos (Hermeneia), Minneapolis 1991; E. J. ANDERSEN/D. N. FREEDMAN, Amos (AncB), New York 1989; J. H. HAYES, Amos, Nashville 1988; H. W. WOLFF, Joel. Amos (KAT XIV/2), Neukirchen-Vluyn 1985; S. AMSLER, Le Livre d'Amos (CAT), Neuchâtel-Paris 1982; W. RUDOLPH, Amos (KAT), Gütersloh 1971.

⁶ Zu „Israel“ im Amosbuch vgl. WOLFF (Anm. 5), 199 f.

⁷ So auch JEREMIAS (Anm. 5), 31; FLEISCHER (Anm. 5), 124 f.

die Selbstsicherheit der Genußsüchtigen unter Jahwes Gerichtshandeln stellt: Die glänzenden Fassaden der Prachtbauten, durch die hindurch der Prophet die Wohnungen erfüllt von Gewalttat schaut (Am 3,9–15); die als Basankühe apostrophierten vornehmen Damen der Gesellschaft, die – so wie übersättigte Rinder ihre Weide zertreten – vernichten, was ihre Existenz sichert (Am 4,1–3). Es folgt in Am 4,4–5 eine Kultkritik, welche den florierenden Gottesdienst als Dienst an der eigenen Macht und die fromme Betriebsamkeit als Heuchelei entlarvt, d.h. als einen Selbstwiderspruch, der daraus resultiert, daß das Handeln nicht im Einklang steht mit dem Glauben, der es begründet. Daß ein solcher Zwiespalt letztlich in der Verstockung endet und unfähig macht, die Zeichen der Zeit zu deuten, zeigt der geschichtstheologische Abriß Am 4,6–12, der Jahwes Züchtigungen als Schuldansammlung vor Augen führt und der mit dem Refrain „aber ihr seid nicht umgekehrt“ die Verhärtung ausdrucksvoll unterstreicht. Der Kapitelzusammenhang schließt in Am 4,13 mit einem Hymnus über die Schöpfermacht Jahwes und seine Geschichtsmächtigkeit im Einschreiten zum Gericht.

Die Forschung ist der Auffassung, daß dieser in ihrer jetzigen Gestalt nachexilischen Kompositionseinheit echte Prophetenworte zugrundeliegen⁸, Worte jenes Mannes, der – aus Tekoa im Südreich Juda stammend – in der ersten Hälfte des achten Jh.'s vC⁹ im Nordreich Israel als Gotteszeuge aufgetreten ist. Die Disposition der Sammlung und die zeitlichen Umstände, welche die Gestaltwerdung der Komposition bedingt haben, sind aber noch nicht zufriedenstellend geklärt¹⁰. Den Schlüssel zum Verständnis liefert nach Auffassung der hier vorliegenden Untersuchung die rechte Interpretation des Eingangstextes Am 3,1–8, der darum auch im Zentrum der Darlegung steht. Er lautet in deutscher Übersetzung¹¹:

3,1 Hört dieses Wort, das Jahwe gesprochen hat
über euch, ihr Söhne Israels,
über die ganze Sippe,
die ich aus Ägypten heraufgeführt habe:

⁸ Vgl. FLEISCHER (Anm. 5), 123 ff.; D. U. ROTZOLL, Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuches (BZAW 243), Berlin 1996, 285; JEREMIAS (Anm. 5), XIX f.

⁹ Herkömmlicherweise setzt man die Wirksamkeit des Amos ungefähr in der Mitte der Regierungszeit Jerobeams II. (787–747), um das Jahr 760 vC an. Abweichend hierzu plädiert ROTZOLL (Anm. 8) für eine Ansetzung um 780 vC (17 f.).

¹⁰ In der Regel sehen die Erklärer im Kapitelzusammenhang Am 3–4 eine Zusammenstellung einzelner Amosworte, die nach dem Untergang des Nordreiches Israel 721 vC im Südreich Juda rezipiert wurden und die jetzt – pars pro toto – die Schuld ganz Israels benennen. Vgl. ROTZOLL (Anm. 8), 286 f.; FLEISCHER (Anm. 5), 126; JEREMIAS (Anm. 5), XX. Eine genauere zeitgeschichtliche Einordnung fehlt. Vgl. E. ZENGER u. a., Einführung in das Alte Testament, Stuttgart ³1998, 490: „Wann die Teilkompositionen 1–2.7–9 (Grundbestand) und 3–6 entstanden und wann sie verbunden wurden, ist schwer zu begründen“.

¹¹ Die Erweiterungen des Grundtextes sind durch Kursivdruck markiert.

- 3,2 Nur euch habe ich erkannt (erwählt)
aus allen Sippen der Erde;
darum ziehe ich euch zur Rechenschaft
für alle eure Vergehen.
- 3,3 Können wohl zwei zusammentreffen,
außer wenn sie sich verabredet haben?
- 3,4 Brüllt der Löwe im Walde,
ohne daß er Beute vor sich hat?
Läßt der Junglöwe aus seiner Höhle seine Stimme vernehmen,
ohne daß er einen Fang gemacht hat?
- 3,5 Stürzt sich ein Vogel auf das Netz am Boden,
ohne daß ihm ein Stellholz droht?
Schnellt etwa ein Netz vom Boden empor,
ohne daß es auch fängt?
- 3,6 Stößt man in der Stadt in die Trompete,
ohne daß die Leute in Schrecken geraten?
Geschieht ein Unheil in der Stadt,
ohne daß Jahwe es ausgeführt hat?
- 3,7 *Wahrlich, der Herr Jahwe führt kein Wort aus, ohne daß
er seinen geheimen Ratschluß offenbart
seinen Knechten, den Propheten.*
- 3,8 Der Löwe hat gebrüllt,
wer sollte sich nicht fürchten!
Der Herr Jahwe hat gesprochen,
wer müßte da nicht als Prophet künden!

Am Beginn einer jeden exegetischen Untersuchung steht die Frage nach der Einheit und Geschlossenheit des Textes. Innerhalb der ersten Einheit Am 3,1–2 erweist sich V. 1b als ein Zusatz: Der vorzeitige Übergang in die direkte Gottesrede, der Wechsel von der Anrede der Hörer in eine Rede über die Hörer, die Aufnahme des Stichwortes *mišpāḥāh* „Sippe“ aus V. 2 lassen einen Ergänzer erkennen, der die Vorlage präzisiert und wie diese dem Mißverständnis wehren will, die in V. 1–2 ausgeführte Belehrung gelte nur einem Teil des Gottesvolkes. Dabei knüpft er an die den Dekalog einleitende Feststellung von der Herausführung ganz Israels aus Ägypten an (Ex 20,2; Dtn 5,6) und übernimmt mit Blick auf die normative Funktion dieses Urbekenntnisses auch die dortige Ich-Rede Jahwes¹². Die verbleibenden Aussagen V. 1a.2 sprechen

¹² Dabei handelt es sich, wie der unterschiedliche Sprachgebrauch es erweist (*hae^{ae}lētī* anstelle von *hošē'tī*) nicht um ein direktes Zitat aus einer zur Zeit des Amos geläufigen Dekalogform (so M. WEISS, *The Decalogue in Prophetic Literature*, in: B.-Z. SEGAL/G. LEVI (Hg.), *The Ten Commandments in History and Tradition*, 1990 = Übersetzung der hebräischen Originalausgabe von 1985, 67–81.72 ff.), sondern um eine vom Sprachgebrauch des Dekalogs geprägte Formulierung. So auch ROTZOLL (Anm. 8), 110.

nicht von konkreten Vergehen des Gottesvolkes, sondern summieren die Verkehrtheit eines Verhaltens und warnen auf dem Hintergrund des verpflichtenden Charakters der Erwählung vor einer entsprechenden Heimsuchung Jahwes.

Eine amosische Verfasserschaft ist fraglich, denn tragende Begriffe dieser Verse begegnen im Prophetenbuch sonst nicht mehr: der Terminus *'awōn* „Vergehen“, der hier an die Stelle des bei Amos üblichen *paeša'* „Verbrechen“ (Am 1,3.6.9.11.13; 2,1.4.6; 3,14; 4,4; 5,12) tritt; das Verbum *jāda'* „erkennen“ in der Bedeutung „erwählen“, das eine Affinität zur dtn-dtr Sprachwelt aufweist (Jer 1,5; Gen 18,19; Ex 33,12.17; Dtn 34,10) ebenso wie die Anrede *b'nē jis'rā'el* „Söhne Israels“, die erst auf dem Hintergrund der dtn-dtr Erwählungstheologie (Dtn 14,1; Ex 4,22 f.; Jer 31,20) ihre tiefe Aussagekraft entfaltet; schließlich die Wendung *mišp'hōt hā'dāmāh* „Sippen der Erde“, welche die geläufige staatliche Begrifflichkeit meidet und die nur noch in Gen 12,3 und 28,14 begegnet, Texte, die der jehowistischen (früh-dtn) Überlieferung angehören und die von der Berufung der Erzväter Abraham und Jakob zum Segen für die Völkerwelt sprechen. All diese Beobachtungen verstärken den Eindruck, daß die Verse Am 3,1a.2 nicht mehr das Nordreich Israel allein im Blick haben, sondern alle meinen, die dem erwählten Eigentumsvolk Jahwes angehören, ein Gedanke, den der dtr Zusatz in V. 1b mit der die „ganze Sippe“ betreffenden Heilstat Jahwes beim Exodus aus Ägypten unmißverständlich unterstrichen hat¹³. In dieser Zuspitzung zielen die Verse Am 3,1a.2 auch und gerade auf das Südreich Juda. Jetzt nämlich sind es dessen Verschuldungen und nicht mehr nur die in den nachfolgenden Amosworten verurteilten Vergehen des Nordreiches, die den mit der Erwählung Israels aufgegebenen Dienst an der Schöpfung verdunkeln¹⁴, und sie führen, weil der Frevel immer den Entschluß zur Katastrophe miteinschließt, das Südreich ebenso an die Grenze des Gerichtes wie einst das von Amos adressierte Nordreich. Die Aktivität des göttlichen Richters wird in Am 3,2 mit dem Verbum *pāqad* „zur Rechenschaft ziehen“ umschrieben, das von Hosea an zum Sprachgebrauch der vorexilischen Gerichtsprophetie gehört, wo die prüfende Untersuchung durch Jahwe als Konsequenz seines erwählenden Erkennens

¹³ Thematik und Terminologie entsprechen den heilsgeschichtlichen Rückblicken in Am 2,10. So JEREMIAS (Anm. 5), 32.

¹⁴ Im Hintergrund der Erwählung Israels aus den „Sippen der Erde“ (Am 3,2) steht die tiefe Überzeugung, daß die Tragweite dessen, was Gott in und mit Israel getan hat, nur im Rahmen der Menschheitsgeschichte zu ermessen ist. Diese kann somit nur von der Gewißheit her als Einheit bzw. als eine in Sippen verzweigte Menschenfamilie erkannt werden, daß Jahwe mit der Erwählung der Erzväter den Segen für die „Sippen der Erde“ (Gen 12,3; 28,14) bereiten und so den Zustand der Lebensminderung nach dem Sündenfall (Gen 3) überwinden will.

zutage tritt (Am 3,14; Hos 2,15; 4,9; 8,13; 9,9; 12,3; Jer 5,9.29; 6,15; 11,22; 14,10; 23,2.34; Zef 1,8.9.12)¹⁵.

In der sich anschließenden zweiten Einheit Am 3,3–8 erweist sich der Pro-savers Am 3,7, der als reiner Aussagesatz die Kette der Fragen unterbricht, als ein Zusatz¹⁶. Es handelt sich um einen theologischen Lehrsatz, der mit der Prophetentitulatur „Knechte Jahwes“ (2 Kön 9,7; 17,17.23; 21,10; 24,2; Jer 7,25; 25,4; 44,4) sowie seiner Aussage über den vertrauensvollen Umgang Jahwes mit seinen Zeugen Reflexionen über die Ratsversammlung Jahwes, an der die wahren Propheten teilnehmen (Jer 23,18.22; 1 Kön 22,19f.), bereits voraussetzt und der aufgrund seiner inhaltlichen Nähe zu dem in die frühnachexilische Zeit zu datierenden Vers Gen 18,17 als eine nach-dtr Glosse zu werten ist¹⁷. Die Annahme weiterer Zusätze in Am 3,3–8 beruht weniger auf sprachlichen Voraussetzungen als vielmehr auf inhaltlichen Vorentscheidungen¹⁸.

¹⁵ Vgl. hierzu E. KUTSCH, Art. *pāqad*, in: THAT II, Sp. 466–488.481f.; G. ANDRÉ, Art. *pāqad*, in: ThWAT VI, Sp. 708–723.716f.

¹⁶ So auch FLEISCHER (Anm. 5), 169; J. PSCHIBILLE, Hat der Löwe erneut gebrüllt? Sprachliche, formale und inhaltliche Gemeinsamkeiten in der Verkündigung Jeremias und Amos' (BThSt 41), Neukirchen-Vluyn 2001, 130; H. N. RÖSEL, Kleine Studien zur Auslegung des Amosbuches, in: BZ 42 (1998) 1–18.9; ROTZOLL (Anm. 8), 112; JEREMIAS (Anm. 5), 30.36f.; A. SCHENKER, Steht der Prophet unter dem Zwang zu weissagen oder steht Israel vor der Evidenz der Weissagung Gottes in der Weissagung des Propheten? Zur Interpretation von Am 3,3–8, in: BZ 30 (1986) 250–256.251; W. EICHRODT, Die Vollmacht des Amos. Zu einer schwierigen Stelle im Amosbuch, in: FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, 124–131.124; B. R. RENAUD, Genèse et Théologie d'Amos 3,3–8, in: FS M. H. Cazelles (hg. von A. CAQUOT/M. DELCOR (AOAT 212) 1981, 353–372.354f.; S. MITTMANN, Gestalt und Gehalt einer prophetischen Selbstrechtfertigung (Am 3,3–8), in: ThQ 151 (1971) 134–145.136; H. J. STOEBE, Überlegungen zu den geistlichen Voraussetzungen der Prophetie des Amos, in: FS W. Eichrodt (ATHANT 56), Zürich 1970, 209–225.217; H. GESE, Kleine Beiträge zum Verständnis des Amosbuches, in: VT 12 (1962) 417–438.424f.; S. LEMING, Erwägungen zu Amos, in: ZThK 55 (1958) 145–169.152.

¹⁷ So ROTZOLL (Anm. 8), 120 in Anlehnung an W. WERNER, Studien zur alttestamentlichen Vorstellung vom Plan Jahwes (BZAW 173), Berlin 1988, 178.

¹⁸ Bezüglich der sekundären Bewertung von V. 3 [PSCHIBILLE (Anm. 16), 130; RENAUD (Anm. 16), 356–361; MITTMANN (Anm. 16), 135f.; GESE, Beiträge (Anm. 16), 425] vermerkt ROTZOLL (Anm. 8), 116: „Denn trotz des Am 3,3 fehlenden Parallelglieds, der nur hier im Plural stehenden Verben und der inhaltlichen Diskrepanz gegenüber den folgenden Beispielen läßt sich der Vers ... literarkritisch nicht aus Am 3 ... herauslösen ...“ Auch die angebliche inhaltliche Diskrepanz (Am 3,3 sei ein friedliches Bild, Am 3,4–6 enthalte Schreckensbilder von Jagd und Krieg) beruht auf einem höchst vordergründigen Verständnis der gesamten Texteinheit. Bezüglich der sekundären Bewertung von V. 8, der sich durch seine andere Form des Fragesatzes unterscheidet und mit der Wortempfangsproblematik die ursprüngliche Pointe der Verse Am 3,3–6 (Evidenzbeweis für Gottes Handlungszwang) zu einer Legitimationskette für das Auftreten des Amos umfunktioniert [PSCHIBILLE (Anm. 16), 130; ROTZOLL (Anm. 8), 112f.; L. MARKERT, Struktur und Bezeichnung des Scheltworts. Eine gattungskritische Studie anhand des Amosbuches (BZAW 140), Berlin 1977; W. H. SCHMIDT, Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches. Zu den theo-

In den verbleibenden Versen Am 3,3–6,8¹⁹ geht es um ein von Gott verfühtes Unheil, das derjenige, der die Bedrohung erkannt hat, nicht verschweigen kann. Sicherlich steht der Prophet Amos im Brennpunkt dieser Reflexion; als Verfasser der Einheit kann er jedoch nicht beansprucht werden. Es liegt weder eine Ich-Rede noch eine Umstandsangabe vor, aufgrund derer man annehmen müßte, der Prophet selbst thematisiere hier den zwingenden Grund seines Redens und rechtfertige mittels einer lehrhaften Disputation die unerhörte Schärfe seiner Gerichtsreden, wie dies in der Forschung immer wieder vorausgesetzt wird²⁰. Vielmehr beleuchtet hier ein Späterer die Beauftragung des Amos zum Gerichtsprpheten (vgl. Am 7,15)²¹ und legt diesen Vorgang in allgemeiner Weise auf die Notwendigkeit des prophetischen Zeugnisses bei demjenigen hin aus, den in der Zeit der Gerichtsverfallenheit des Gottesvolkes das Wort Jahwes trifft (Am 3,8). Nicht die Person des Amos und die zeitgeschichtlichen Umstände seines Auftretens beschäftigen den Verfasser von Am 3,3–6,8, sondern dessen Autorität als Gerichtsbote und – damit verbunden – die bleibende Gültigkeit seines Zeugnisses über die Stunde der Erstverkündigung hinaus.

B. Beobachtungen zur Form

Betrachtet man die Formgestalt der zweigeteilten Aussageeinheit Am 3,1–8*²², so läßt sich bezüglich ihrer Struktur und Intention folgendes festhalten:

logischen Unterschieden zwischen dem Propheten und seinem Sammler, in: ZAW 77 (1965) 168–193.184] ist mit SCHENKER (Anm. 16), 251 Anm. 3 festzuhalten: „Die Gefahr ist, daß man als Kriterien der Einheitlichkeit oder Uneinheitlichkeit einen Maßstab des prophetischen Denk- und Sprachstils setzt, der uns nirgendwo objektiv gegeben ist, sondern den wir uns selber subjektiv zurechtlegen ... Da die ursprüngliche Trennung von V. 8 einerseits und V. (3)4–6 andererseits nicht zur Gewißheit erhoben werden kann, liegt es näher, diese Verse vorerst als Einheit zu betrachten, bes. wenn sie als solche Einheit einen guten Sinn ergeben“. Zu diesem guten Sinn vgl. den Abschnitt „Semantische Analyse“ in der hier vorliegenden Untersuchung.

¹⁹ Einige Erklärer streichen metri causa in V. 8 das Nomen Adonai: PSCHIBILLE (Anm. 16), 135 Anm. 87; ROTZOLL (Anm. 8), 122 Anm. 92; JEREMIAS (Anm. 5), 31; WOLFF (Anm. 5), 217f. Anders WERNER (Anm. 17), 167 Anm. 6.

²⁰ So zuletzt wieder PSCHIBILLE (Anm. 16), 132: „Die einzelnen Fragen richten sich an den Hörer, so daß diese Fragereihe in einer Diskussionssituation des Propheten mit seinen Gegnern zu sehen ist“.

²¹ Daß die Amazjaerzählung Am 7,10–17 einen in der Amosschule zwischen dem Auftreten des Amos und dem Tod Jerobeams II. verfaßten Grundtext enthält, legt ROTZOLL (Anm. 8), 254ff. dar.

²² Als Aussageeinheit wird Am 3,1–8 vornehmlich in älteren Untersuchungen angesehen. Vgl. H. EWALD, Die Propheten des alten Bundes Bd. 1, 1867, 137f.140; M. LÖHR, Untersuchungen zum Buch Amos (BZAW IV), Gießen 1901, 11; W. R. HARPER, Amos und Hosea (ICC), Edinburgh³ 1960, 64 ff.; K. CRAMER, Amos (BWANT 51), Stuttgart 1930, 17; STOEBE, Überlegungen (Anm. 16), 217–222. Die neueren Ausleger nehmen in der Regel zwei ur-

Der im Aussagestil gefaßte erste Teil (V. 1a.2) beginnt in V. 1a mit einem Aufmerksamkeitsruf an die Gesamtheit der Israelsöhne wegen einer noch nicht geahndeten Schuld und hat – weit über den Adressaten des Amos hinausgehend – offenbar eine das Zwölfstämmevolk repräsentierende Versammlung des Südreiches Juda im Blick. Durch die Wiedergabe als bereits ergangenes Jahwewort wird die Gerichtsansage in ihrer Ernsthaftigkeit und Unausweichlichkeit unterstrichen. Dieser Ansage folgt in V. 3–6.8 zur Bekräftigung ein Autoritätsnachweis für die offenbar nach wie vor gültige und von Amos zuerst ausgerichtete Gerichtsbotschaft an die Adresse des ganzen Jahwevolkes. Im Zentrum der nach Art eines Analogiebeweises formulierten Fragenreihe (vgl. Am 6,12; Spr 6,27–29; Ijob 6,5–7; 8,11–13)²³ versinnbildlichen die Verse 4–6 in stilistischer (V. 3–5: fünfmal Fragepartikel *b^a*; V. 6: Übergang zur Fragepartikel *'im*) wie inhaltlicher Steigerung (V. 6: Nennung des Namens Jahwe) die gefährliche Lage, in der sich das Jahwevolk befindet, während die Rahmenworte V. 3 und V. 8 die personale Dimension bei der Vermittlung der Gerichtsbotschaft ansprechen und die Betroffenheit desjenigen anschaulich machen, der sich von Jahwes Wort hat erschüttern lassen. Die Zusammengehörigkeit der beiden Einheiten Am 3,1a.2 und 3,3–6.8 wird auch daran ersichtlich, daß V. 1 und 8 eine Inklusion bilden. Denn das von Gott gemäß Am 3,1 gesprochene Wort (*dābār*) ist identisch mit jenem Reden Gottes (*dibbaer*), das V. 8 am Ende des Gedankengangs mit dem Löwengebrüll identifiziert²⁴.

Das Formganze kann man umschreibend als eine vom prophetischen Zeugnis inspirierte und geprägte Reflexion über die bleibende Aktualität der Gerichtsansage Jahwes an die Adresse des ganzen Gottesvolkes kennzeichnen. Als Vorwort oder Einleitung in den Kapitelzusammenhang Am 3–4 gibt sie die Leserichtung für die dortige Sammlung und Kommentierung der amosischen Anklagen und Gerichtsankündigungen an²⁵. Unterstrichen wird die Bedeutung dieser Reflexion durch den Aufruf zum Hören, der als prophetische Ausdrucksform seit Amos bezeugt ist (Am 4,1; 5,1; 8,4) und der im Dtn da eine Rolle spielt, wo es um den Gesetzesgehorsam Israels als Antwort auf die erwählende Liebe Gottes geht (Dtn 4,1; 5,1; 6,4f.; 9,1). Die Funktion der Reflexionseinheit Am 3,1–8* liegt offenkundig darin, eine Generation, die bereits auf die Erfüllung des amosischen Gerichtswortes zurückschaut, in

spürlich selbstständige, auf den Propheten Amos zurückführbare Sprucheinheiten bzw. eine sukzessiv gewachsene Sprucheinheit an. Vgl. ROTZOLL (Anm. 8), 123f.

²³ Zur Stilform des in rhetorische Fragen gekleideten Analogiebeweises als eine entwickelte Abart des Vergleichs vgl. MITTMANN (Anm. 16), 143f.

²⁴ So auch JEREMIAS (Anm. 5), 36; DERS., Amos 3–6. Beobachtungen zur Entstehungsgeschichte eines Prophetenbuches, in: ZAW 100 Supplement (1988) 123–138.132.

²⁵ Auch JEREMIAS, Amos 3–6 (Anm. 24), 132 stellt – wenn auch unter anderen Voraussetzungen – fest, daß Am 3,1–8 insgesamt als Überschrift für Am 3–4 gedacht ist.

der aber jene Mißstände erneut aufleben, die der Prophet seinerzeit im Nordreich angeprangert hat, mit einem Autoritätsnachweis für die bleibende Gültigkeit des amosischen Zeugnisses wachzurütteln und – darauf zielen letztendlich die beim Hörer Zustimmung erheischenden Fragen – zur Umkehr zu führen. Das in den Worten des Amos liegende Wahrheitszeugnis hat sich mit dem Eintreffen seiner Prophezeiung also nicht erledigt. Es bestimmt nach Auffassung des Verfassers von Am 3,1–8* und wohl auch Redaktors von Am 3–4* die weitere geschichtliche Zukunft Israels durch die Art, wie sich das Gottesvolk zum einst ergangenen Jahwewort verhält. Aus diesem Grund wird die Komposition in Am 4,6–12 mit einem geschichtstheologischen Abriß über die versäumte Umkehr Israels und mit der Ankündigung eines zukünftigen Gerichtshandelns Gottes (V. 12a) beschlossen. Dieser Text, der aufgrund seines Sprachgebrauchs und seiner Thematik nachamosisch ist, gehört in seiner Grundschrift, wie es die Verbindung der hier aufgezählten Plagen mit dem Thema Umkehr in Analogie zu 1 Kön 8,33 ff. (dtn) zeigt, in den Umkreis der dtn Reform²⁶. Mit seiner an prophetischen Redeformen (Scheltwort; Gerichtsansage) orientierten Formgestalt, der Anrede „Israel“ (V. 12a) unter Einbezug des Südreiches sowie der nachhaltigen Einschärfung der Verpflichtung Jahwe gegenüber und der Ansage eines weitergehenden Gerichtshandelns Jahwes entspricht der Text der Aussagerichtung in 3,1–8* und legt in

²⁶ Die Perikope Am 4,6–13 ist ein komplexer Text, der in seiner vorliegenden Form eine Bearbeitung aus nachexilischer Zeit darstellt [vgl. den Forschungsüberblick bei ROTZOLL (Anm. 8), 199 ff.]. WOLFF (Anm. 5), 253 ff. vermutet aufgrund der Verbindung der hier genannten Plagen mit dem Thema Umkehr in Analogie zur dtn Schicht 1 Kön 8,33 ff. eine Entstehung in der Joschijazeit, wobei er die Strafandrohung in V. 12 auf die Zerstörung des Altars von Betel (2 Kön 23,15 ff.) bezieht: „Der Redaktor, der diese Homilie und Anleitung zur Gerichtsdoxologie den Amosüberlieferungen eingefügt hat, sah in Josias Aktion gegen Bethel eine Besiegelung der Worte des Propheten gegen die Nordreichheiligthümer“ (258). Auch wenn die zeitliche Ansetzung der Zerstörung des Altars von Betel strittig ist [vgl. ROTZOLL (Anm. 8), 139 f.], darf eine Entstehung der Grundschrift von Am 4,6–13 im Umkreis der dtn Reform bzw. in der nachjoschijanischen Zeit als wahrscheinlich gelten. Dafür spricht nicht nur die 1 Kön 8,33 f. parallele Verbindung des Themas Plagen mit dem Thema Umkehr, sondern auch die Nähe zu Jer 5,1–6, ein Text, der als Reaktion auf das Scheitern der dtn Reform in der Zeit Jojakims die verweigerte Umkehr beklagt. In diesem Horizont betrachtet, weist die Gerichtsankündigung in V. 12a (der Sprachgebrauch von V. 12b: *kīm hif*, „sich bereit halten“ entspricht der Darstellung der nachexilischen Bundestheologie; vgl. Ex 19,17) auf die Wiederaufnahme der an das ganze Volk (= Israel) adressierten Gerichtsbotenschaft, wie sie bei Jeremia ab 605 vC belegt ist, dem Jahr der Zerstörung der Buchrolle durch Jojakim (Jer 36) und dem Jahr, in dem nach der Schlacht bei Karkemisch die Oberhoheit über die syropalästinische Landbrücke in babylonische Hand überging. Hier begann Jeremia die ausgebliebene Umkehr als neue Schuldansammlung für ein kommendes Gericht zu beklagen (Jer 4,8.14; 5,1–6; 6,8) und sah die militärische Bedrohung durch den Babylonier Nebukadnezar zunehmend stärker im Licht eines von Gott bestellten Strafwerkzeugs, weshalb er in der Schilderung auf die Vorstellung vom „nördlichen Feind“ zurückgriff (Jer 1,14 f.; 4,5–31; 5,15–17; 6,1–8.22–26). In diesen zeitlichen Rahmen gehört auch die Grundschrift der von prophetischen Redeformen beeinflussten Darstellung Am 4,6–13.

Verbindung mit ihm einen Rahmen um die Sammlung der Amosprophetie in Am 3,9–4,5.

C. Erwägungen zum Ort

Gibt der Text Am 3,1–8* Hinweise zur Erhellung der Zeitgeschichte, die eine Rezeption der Amosprophetie im oben dargelegten Sinn erforderlich machte? Die im Hintergrund von V. 1a.2 stehende Überzeugung von der Erwählung ganz Israels (vgl. Dtn 7,7; 14,2), die Betonung der Exklusivität dieser Berufung (*raq* „nur“: Dtn 10,15) und die in diesem Kontext als Ehrenbezeichnung zu wertende Anrede „Söhne Israels“ (vgl. Dtn 1,31; 14,1; Hos 2,1; 11,1–7) weisen in Verbindung mit dem schon festgestellten dtn-dtr Vokabular auf den offenbarungsgeschichtlichen Horizont, genauer: die Gedankenwelt der dtn Reform 622 vC hin. Angesichts des unaufhaltsamen Niedergangs der assyrischen Fremdherrschaft über den Vorderen Orient erachtete der damalige jüdische König Joschija (639–609) den Zeitpunkt für gekommen, über kultpolitische Maßnahmen zur religiösen Erneuerung Judas hinaus die Vereinigung des ehemaligen, an die Assyrer verlorenen Nordreiches Israel mit dem Südreich in die Wege zu leiten, um so die Idealvorstellung von Israel als dem erwählten Zwölfstämmevolk, die ihrerseits für die Konzeption des Gottesvolkes im Buch Dtn konstitutiv geworden ist, in die Wirklichkeit umzusetzen. In dieser Zeit erhielt, nicht zuletzt aufgrund der als antithetisch empfundenen Parallelität des Untergangs von Nordisrael 721 vC einerseits und der als wunderbar erfahrenen Rettung Jerusalems vor dem Angriff der Assyrer 701 vC andererseits, der Glaube an die Auserwählung des Zion und des Zionvolkes einen gewaltigen Auftrieb.

Die Aussageeinheit Am 3,1–8* als ganze mit ihrem Hauptthema „Schuldansammlung Israels und Heimsuchung durch Jahwe im Gericht“ spiegelt jedoch weniger die Aufbruchstimmung dieses Reformwerkes wider als vielmehr jene fundamentale Erschütterung desselben, die mit Jojakim (609–597), dem Sohn und Nachfolger des Reformkönigs Joschija, einsetzte und die den Ruin Judas beförderte. Der in jener Zeit wirkende Prophet Jeremia charakterisiert diesen König in Jer 21–22 als einen Herrscher, der rücksichtslos auf die Behauptung seiner Macht und ein luxuriöses Leben bedacht war, der eine ausbeuterische Politik auf Kosten der Schwachen betrieb (2 Kön 23,34–37) und mit seiner Prinzipienlosigkeit (Jer 36) die unter den dtn Reformen wiedererstarke religiöse Identität Judas zunichte machte. Das geistige Leben bestimmten die religiös-nationalistischen Parolen der sog. Heilspropheten, die mit dem Untergang des Nordreiches das Gericht Jahwes für eine abgegoltene Sache hielten (Jer 5,12: „Kein Unheil wird über uns kommen“) und die in Zion-Jerusalem die bleibende Stätte der Offenbarungsgegenwart Jahwes und sogar das endgültige Ziel seiner Führungsgeschichte sahen (Jer

7,4: „Der Tempel Jahwes ist das“), eine Einstellung, die der Prophet Jeremia als eine geistige Lüge brandmarkte (Jer 7,4: „Vertraut nicht auf die Worte der Lüge ...“)²⁷.

In dieser Zeit, in der „die Selbstsicheren und Sorglosen auf dem Zion“ (Am 6,1) den Untergang des Nordreiches und das Gericht Jahwes als ein Stück Vergangenheit abhakten und die sog. Heilspropheten sich einer politischen Theologie befleißigten (Jer 28), die aber, weil sie praktisch auf eine Bestätigung des Volkes in seinem Abfall von Jahwe hinauslief (Jer 5,21), keinerlei Kraft zu einer sittlichen Erneuerung des Volkes besaß, trat die dtn Opposition, d.h. diejenigen, die an den Zielen der Reform festhielten und ihren politischen Einfluß auf Jojakim geltend zu machen suchten²⁸ und zu denen auch der Verfasser von Am 3,1–8* gehörte, in Ausrichtung an den wahren Gotteszeugen zum Kampf gegen die geistige Lüge ihrer Zeit an und es begann erneut die „Stunde des Amos“²⁹. Im Blick auf die Gerichtsbotschaft des Amos, der als erster von einem göttlichen Gericht an ganz Israel gesprochen hatte (Am 7–9), und unter dem Eindruck der Gerichtsprophetie nach ihm, mußte einerseits die mit der Erwählung Israels einhergehende Verpflichtung des Gottesvolkes und andererseits die Erschütterung durch den Offenbarungsgott, von der die religiös-national gesinnten Ideologen der Jojakimära wenig wußten, neu in das Bewußtsein des Jahwevolkes gehoben werden. Zur Vertiefung der Schuldeinsicht verwendet der Verfasser in V. 1a.2 darum auch nicht den dtn terminus technicus *bāḥar* zur Kennzeichnung der Erwählung Israels (Dtn 7,6–8; 10,15; 14,2), der die Würde Israels im Horizont der liebenden Zuwendung Jahwes unterstreicht, sondern den Terminus *jāda*, der sehr viel stärker den besonderen Auftrag des Erwählten im Horizont der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Jahwes reflektiert (Jer 1,5; Gen 18,19; Ex 33,12–17) und der im Kontext Am 3,1a.2 das Scheitern des Gottesvolkes an seinem ihm von Jahwe auferlegten Dienst offenlegt.

In welcher Weise die Ausrichtung am Zeugnis und der Autorität der wahren Propheten (Amos) den Verfasser von Am 3,1–8* und Redaktor von Am 3–4* befähigte, die Zeichen der Zeit zu erkennen, zeigt die in Frageform gekleidete Reflexion Am 3,3–8, die zur Erhärtung der bisherigen Thesen nun ausgelegt werden soll.

²⁷ Vgl. hierzu E. HAAG, Zion und Schilo. Traditionsgeschichtliche Parallelen in Jer 7 und Psalm 78, in: FS H. Reinelt (hg. von J. ZMIJEWSKI), Stuttgart 1990, 85–115.

²⁸ Über den Zusammenbruch der dtn Reformbewegung in der nachjoschianischen Zeit vgl. R. ALBERTZ, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit Bd. 1 und 2, Göttingen 1992, 361 ff.

²⁹ Vgl. in diesem Zusammenhang die Monographie von PSCHIBILLE (Anm. 16) über den Einfluß der amosischen Botschaft auf die Prophetie Jeremias.

II. Zur theologischen Aussage

A. Semantische Analyse

Bis zum heutigen Tag will die Mehrzahl der Ausleger in den in Am 3,3–8* zusammengestellten Fragen Beispiele zur Veranschaulichung ein und desselben Gedankens sehen: daß alle Wirkungen eine Ursache haben und man daher von den Wirkungen auf die Ursache zurückschließen müsse³⁰. Übertragen auf den Gotteszeugen verbürge diese Einsicht als eine Art Analogiebeweis die Wahrheit der prophetischen Sendung: Wie alles im Leben seine Ursache hat, so hat auch das prophetische Weissagen einen Grund, nämlich das ihm vorgängige Reden Gottes. Abgesehen davon, daß die Parallelisierung des göttlichen Handelns mit dem Vollzug irdischer Kausalitäten in diesem Sinn problematisch ist, abgesehen davon, daß eine derart abstrakte Beweisführung für die Authentizität der prophetischen Botschaft im Grunde genommen nichts anderes geltend macht als ein trotziges „Ich bin, der ich bin“ aus dem Mund des Zeugen³¹ und zudem in den sprichwortartigen Fragen beim Hörer Zustimmung einfordert für Selbstverständlichkeiten (etwa: daß es ohne ein Zusammentreffen kein Zusammengehen zweier zuvor getrennter Menschen gibt), erklärt ein derartiges Textverständnis weder die Auswahl noch die Reihenfolge der in Am 3,3–8* eingesetzten Vergleiche.

In seinen Aufsätzen aus den Jahren 1950 und 1956³², die in der Forschung sporadisch zitiert, aber nicht wirklich rezipiert werden³³, hat der ehemalige

³⁰ So auch jüngst PSCHIBILLE (Anm. 16), 132 f.: „Durch die zwingenden Zusammenhänge in diesen Fragen provoziert der Prophet jeweils eine verneinende Antwort. Auf diese Weise fordert Amos vier Mal Zustimmung für die Folgerung von der Wirkung zurück auf die Ursache (V. 4 f.). In V. 6a verlangt er auch die Anerkennung der Richtigkeit des umgekehrten Schlusses von der Ursache auf die Wirkung, woran er in V. 6b wieder eine Herleitung der Ursache aus der Wirkung anschließt. Durch diesen Wechsel macht Amos deutlich, daß Wirkung und Ursache untrennbar zusammengehören. Damit ist das Suchen nach dem Auslöser jeder sichtbaren Auswirkung sinnvoll und berechtigt. So muß es also auch eine Antwort auf die Frage nach der Ursache des Unheils geben, das die Stadt – genauer die Menschen – trifft (V. 6b). Sie ist in der rhetorischen Frage selbst enthalten: JHWH ist es, der das Unheil für den Menschen herbeiführt. Diese Grundeinsicht wird dem Hörer durch die Fragereihe unumgänglich“. Vgl. auch FLEISCHER (Anm. 5), 167, der den Abschnitt Am 3,3–8 unter die Überschrift „Ursache und Wirkung“ stellt.

³¹ Vgl. EICHRODT, Vollmacht (Anm. 16), 128: „Es ist also letztlich ein trotziges ‚Ich bin, der ich bin, und dafür solltet ihr auch von den euch sonst geläufigen Urteilen aus Verständnis aufringen können‘“.

³² H. JUNKER, *Leo rugiit, quis non timebit? Deus locutus est, quis non prophetabit!* Eine textkritische und exegetische Untersuchung über Amos 3,3–8, in: TThZ 59 (1950) 4–13; DERS., *Amos – der Mann, den Gott mit unwiderstehlicher Gewalt zum Propheten machte*, in: TThZ 65 (1956) 321–328.

³³ Die 2001 erschienene Monographie von PSCHIBILLE (Anm. 16) erwähnt die Aufsätze von Junker nicht mehr; die Untersuchung von ROTZOLL (Anm. 8) läßt trotz einer Zitation (116 und Anm. 48) keine Rezeption erkennen.

Trierer Alttestamentler Hubert Junker (1891–1971) überzeugend dargelegt, daß die verschiedenen Aussagen nicht fragend an die unumstößlichen Gesetze der Weltordnung erinnern wollen, sondern einer rhetorischen Absicht dienen, die anhand ausgewählter Beispiele dem Adressaten des Textes die unheilvolle Situation, in der er sich befindet, aufschlüsseln will. Dieses von Junker – ungeachtet einer anderen literarkritischen Bewertung des Textes – richtig erkannte Grundanliegen führt die nachfolgende Exegese im Hinblick auf die zuvor verhandelten Eigentümlichkeiten der Textkomposition präzisierend weiter.

Rund eineinhalb Jahrhunderte trennen den Verfasser von Am 3,1–8* von den in Kapitel 3–4 gesammelten Gerichtsreden des Propheten Amos. Mit welchem Recht, werden sich seine jüdischen Zuhörer gefragt haben, läßt dieser Sprecher und von seiner Intention her auch Prediger alte Überlieferungen Revue passieren und liest aus ihnen nicht nur eine Anfrage Gottes an die eigene Zeit heraus, sondern ruft direkt eine Katastrophenzeit für die Israelsöhne aus? Für die Zeitgenossen des Verfassers von Am 3,1–8* legt nämlich die Auseinandersetzung mit der eigenen geschichtlichen Lage keineswegs deren Gerichtscharakter offen; vielmehr gehen sie – man denke nur an die Parolen der Jojakimära (Jer 5,12: „Kein Unheil wird über uns kommen“; 7,4: „Der Tempel Jahwes ist das!“; 17,15: „Wo bleibt das (Gerichts-)wort Jahwes? Möge es doch eintreffen!“) – von der Voraussetzung aus, ihnen gehöre ein unauf lösliches Heilsprivileg. Wenn der Verfasser von Am 3,1–8* dieser Pseudo frömmigkeit mit der Ankündigung des göttlichen Gerichtes widerspricht (Am 3,1a.2), dann will er seine Hörer auf eine Begegnung einstellen, die das Ende aller Heilsgötzen offenbaren wird, die aber auch, wenn sie recht verstanden wird, zur Bewahrung vor dem Untergang im Gericht führen kann, ein Gedanke, den der Schlußtext der Komposition Am 4,6–12* über Jahwes Erziehungshandeln am Beispiel der versäumten Umkehr Israels und den daraus resultierenden Konsequenzen mit allem Nachdruck einschärft. Auch wenn dieser Text mit einer Gerichtsansage endet (V. 12a), muß beachtet werden, daß das Geheimnis des Gerichtes nicht irgendein seelenloser Strafmechanismus ist, sondern der richtende Gott selbst, der aber – wie Ez 18 (V. 21–23.32; vgl. 33,11) in späterer Zeit ausformuliert – keinen Gefallen am Tod des Sünders hat³⁴.

³⁴ Die Ernsthaftigkeit der Gerichtsansage an die Adresse ganz Israels, die von Amos an die vorexilische Gerichtsprophetie bestimmt, darf nicht sozialkritisch verwässert werden. Vgl. E. ZENGER, Die eigentliche Botschaft des Amos. Von der Relevanz der Politischen Theologie in einer exegetischen Kontroverse, in: FS J. B. Metz (hg. von E. SCHILLEBEECKX), Mainz 1988, 394–406.406: „Das Gericht, das Amos im Ich JHWHs ansagt ist öffentliches Ja JHWHs zur besonderen Schutzpflicht für die Schwachen und Armen. So und deshalb wurden die Worte des Amos in dem nach ihm genannten Buch gesammelt, aktualisierend bearbeitet und weiterüberliefert“. Vielmehr ist WOLFF (Anm. 5), 127 recht zu geben: „Das

„Können wohl zwei zusammentreffen, außer wenn sie sich verabreden haben?“³⁵ beginnt der Verfasser in V. 3. Für ihn ist das kein beziehungsloses Gleichnis³⁶; denn die zwei, von denen der Vers spricht, sind nach Auskunft von V. 8 Gott und sein Zeuge. Damit schlägt die Frage Am 3,3 sichtlich eine Brücke zwischen Am 3,2 und Am 3,4 ff. In Am 3,2 wird die Bestrafung der Vergehen Israels als unmittelbare Folge aus der exklusiven Erwählung des Volkes hergeleitet. In Am 3,3 wird die Gerichtsverkündung des Gotteszeugen als Folge eines beabsichtigten Zusammentreffens und Zusammengehens Gottes mit seinem Propheten interpretiert und ab V. 4 in ihrer Unausweichlichkeit thematisiert³⁷. Es handelt sich in den Beispielen der Verse 4 ff. somit nicht allein um empirische Vorkommnisse aus der Tier- und Menschenwelt, die Unheil signalisieren, sondern um Sachverhalte, die für eine gleichnishafte (nicht: allegorische) Verdeutlichung des göttlichen Handelns im Gericht offen sind³⁸. Daß also die nachfolgend im Kapitelzusammenhang Am 3–4 zitierte Amosprophetie sich bewahrheitete, war kein Spiel des Zufalls, sondern – so will der Verfasser sagen – eine Fügung Gottes, der das Zusammentreffen mit seinem Propheten gewirkt und dessen Verkündung dadurch als göttliches Wort bestätigt hat. Weil aber die Geschichtsmächtigkeit Gottes, die hinter jedem prophetischen Zeugnis steht, dem Wort des Propheten eine Kraft verleiht, die es nicht gegenstandslos werden, sondern über den Augenblick seiner Erstverkündung und Erfüllung hinaus in die Zukunft hinein wirken läßt,

Ende der bisherigen Heilsgeschichte muß er ankündigen. Das ist das erregend Neue seiner Botschaft“. Was Amos anklagt ist nicht in erster Linie das Vergehen einzelner im Jahwevolk, sondern eine Fehlhaltung, welche die Existenzweise des Gottesvolkes als Ganzes prägt. Dem Verfall des Jahwevolkes gilt das radikale Nein des Amos, das aber nicht im Sinn einer angekündigten Auslöschung des erwählten Volkes überinterpretiert werden darf. Das Engagement Gottes für den Sünder, der die Umkehr verweigert, zu thematisieren, war nicht die Aufgabe des Amos. Erst der fortgesetzte Abfall von Jahwe ließ die Prophetie sich diesem Problem stellen, was mit Hosea (Hos 1–3; 11) der Fall war.

³⁵ Das im masoretischen Text verwendete Verbum *ja'ad*, das nicht um der Anpassung an V. 2 willen mit LXX [ἐὰν μὴ γνωρίσωσιν ἑαυτοὺς „wenn sie sich nicht (zuvor) kennen lernen“] in eine Form von *jāda'* verbessert werden darf, meint nicht ein bloßes physisches Zusammentreffen, welches häufig auf einem Zufall beruht, sondern ein Zusammenkommen, das ein Miteinandersprechen einschließt (vgl. Neh 6,2.7). So JUNKER, Leo rugiit (Anm. 32), 4f.; RÖSEL, Studien (Anm. 16), 10.

³⁶ Die Deutung von V. 3 in dem Sinn, daß hier ein friedlich-erfreuliches Bild von Menschen, die in Einmütigkeit ihren Weg teilen, geboten werde [PSCHIBILLE (Anm. 16), 130; WOLFF (Anm. 5), 217 u. a.], verkennt den Gleichnischarakter der Aussage.

³⁷ Die Brückenfunktion von V. 3 wird auch von RENAUD (Anm. 16), 358; STOEBE, Überlegungen (Anm. 16), 221; GESE, Beiträge (Anm. 16) hervorgehoben, allerdings mit Bezug auf den Weg Jahwes mit Israel.

³⁸ In diesem Punkt unterscheidet sich Am 3,3–8* von den neutestamentlichen Stellen Mt 16,1–4 und Lk 12,54–56, wo Jesus die Hörer auffordert, an Gotteszeichen zu glauben, so wie sie ja auch verschiedene Zeichen in ihrer Erfahrungswelt zu deuten vermögen. Anders EICHRODT, Vollmacht (Anm. 16), 129f.

liegt auf der prophetischen Gerichtsbotschaft ein ungeheurer Ernst, den der Verfasser von Am 3,3 seinen Hörern in der nachfolgenden Situationserhellung zu Bewußtsein bringt.

Zur drastischen Veranschaulichung der gefährvollen Lage weist der Verfasser in V. 4 auf das Gebrüll des Löwen und das Lautgeben des ungestümen Junglöwen hin, das nur dann erschallt, wenn das Tier unmittelbar vor seiner Beute steht, so daß sie ihm nicht mehr entinnen kann, oder wenn es sie bereits in seine Höhle geschleppt hat, wo sie ihm niemand mehr abjagen und entreißen kann. In den beiden hier angesprochenen Fällen ist also die Jagd abgeschlossen; der Beuteverzehr steht unmittelbar bevor. So ist es auch wenn Gott sein drohendes Wort durch den Propheten ergehen läßt: niemand vermag sich durch Flucht zu retten; keiner wird im Gericht der Begegnung mit dem Richter ausweichen können. So betrachtet ordnet sich die Löwenmetapher von Am 3,4 stimmig in die vielfältigen Ausprägungen des Löwenbildes zur Veranschaulichung des Gerichtsvollzuges in der vorexilischen Prophetie ein (vgl. Am 3,12; 5,19; Hos 5,14; 13,7 f.; Jes 5,29; Jer 2,15)³⁹. Zugleich zeigt der Zusammenhang von Löwengebrüll und erfolgreichem Beuteschlag (Perfekt *lākad*) an, daß Jahwe bereits „Beute“ gemacht hat, d. h. der Gerichtsvollzug schon im Gang ist. Damit ist zeitgeschichtlich nicht nur an den Untergang des Nordreiches 721 vC gedacht, sondern auch und vornehmlich an die Erklärung der Gerichtsverfallenheit Judas, die Jeremia nach Ausweis der Grundschrift von Jer 7 bereits in den ersten Jahren der Ära Jojakims als eine Art Memorandum schriftlich fixiert hat⁴⁰. Denn die nach dem Tod Joschijas einsetzende geistliche Zerrüttung im Jahwevolk machte ihm schlagartig bewußt, daß sich Jahwes Zorn noch nicht von Juda gewandt hatte: „Darum legt Trauerkleider an, klagt und heult: Nein, der glühende Zorn Jahwes hat sich nicht von uns abgewandt“ (Jer 4,8).

Diese Einsicht des unmittelbar drohenden Gerichtsvollzuges weiterführend zeichnet der Verfasser in V. 5 ein Bild von der todbringenden Gefahr, in die sich derjenige begibt, der sorglos dem Gericht entgegengieht. Er handelt dann wie ein Vogel, der sich auf das am Boden ausgebreitete Klappnetz setzt⁴¹. Gemeint ist eine Netzfalle, in der ein um einen Bügel gespanntes Netz über dem Vogel zusammenschlug, sobald dieser an der Lockspeise zerrte. Denn die Lockspeise war an dem Stellholz befestigt, das den Bügel samt dem daran geknüpften Netz hielt, und löste bei der geringsten Berührung den

³⁹ Vgl. hierzu auch die Untersuchung von PSCHIBILLE (Anm. 16) über die Wortkombination *k'pīr* „Junglöwe“ und *nātan qōl* „die Stimme erheben“ in der Entwicklung von Amos bis Jeremia (110–152).

⁴⁰ Vgl. hierzu HAAG, Zion und Schilo (Anm. 27), 90–91.

⁴¹ Zur Anschauung vgl. O. KEEL, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das AT, Neukirchen-Vluyn 1980, 78–84 mit Abb. 110–120; H. GRESSMANN, Altorientalische Bilder zum AT, 1927, Nr. 182.

Fangmechanismus aus⁴². So sicher wie der Vogel dann im Netz gefangen wird, verfällt auch das Gottesvolk dem Gericht, wenn es den Ernst des prophetischen Drohwortes leugnet und sich im Bann einer Heilsideologie Sicherheit suggeriert.

Ein solches Verhalten steht ganz im Gegensatz zu der klugen Vorsicht, die Menschen sonst in der Gefahr üben. Wenn immer der Wächter vom Stadtturm einen heranziehenden Feind mit seinem Signal meldet, wird niemand in der Stadt so leichtsinnig sein und diese Warnung unbeachtet lassen. Angesichts dieses Vergleiches in V. 6a drängt sich ein Aspekt auf, der den Irrweg der Israelsöhne als ein willentliches Vergehen deutlich macht; auch sie gehen nicht ahnungslos und ungewarnt in ihr Verderben, vielmehr hat Jahwe selbst ihnen Wächter, d.h. Propheten bestellt, die sein Handeln ankündigen. Das Blasen des Widderhorns (Schofar) steht auch anderwärts im AT sinnbildlich für die prophetische Unheilsankündigung (Hos 8,1; Jer 6,1; Joel 2,1), und das Bild vom Wächter, das im Hintergrund der Aussage von V. 6a sichtbar wird, ist in der Prophetie ein geradezu klassischer Vergleich, um die Aufgabe des prophetischen Mittlers adäquat zu verdeutlichen. Entsprechende Zeugnisse liegen dem Verfasser von Am 3,6 bereits vor: Hab 2,1; Jer 6,17; Jes 21,6–12⁴³.

Selbst von der prophetischen Wächteraufgabe beseelt, erinnert dieser in V. 6b an die Wechselfälle der Geschichte: „Geschieht ein Unheil in der Stadt, ohne daß Jahwe es ausgeführt hat?“⁴⁴. Weniger der abstrakte Gedanke einer Allkausalität Gottes steht hier im Vordergrund als vielmehr die Überlegung, daß in allen Unglücksfällen nicht ein tragisches Schicksal waltet, sondern die Heimsuchungsfrage Gottes an sein Volk steckt, der, wie Jes 29,11 sagt, zwar grundsätzlich Gedanken des Heils und nicht des Unheils über sein Volk hegt, der sich aber nicht zur Heils- und Lebensgarantie umfunktionieren läßt (vgl.

⁴² Eine Streichung des Nomens *pah* in V. 5a ist nicht geboten, da dieser Stichos die gefährliche Lage kennzeichnen will, in die sich der Vogel begibt. V. 5b führt als Umstandssatz die Situation von V. 5a klar und konsequent weiter und „malt das sichere Verderben des Vogels aus, der sich auf das Netz stürzt und durch Zerren am Köder das Stellholz auslöst. Dann gibt es für ihn kein Entrinnen mehr. Die straff gespannten Bügel klappen so schnell und plötzlich über dem erschreckten Tier zusammen, daß es keine Zeit mehr zum Davonfliegen hat, sondern unfehlbar gefangen sitzt“ [JUNKER, Leo rügiit (Anm. 32), 7].

⁴³ Ihre theologische Vertiefung erfährt die Vorstellung vom prophetischen Wächter im sog. Wächtergleichnis im Buch Ezechiel (Ez 3,16–21; 33,1–9).

⁴⁴ Der von M. J. MULDER, Ein Vorschlag zur Übersetzung von Amos III 6b, in: VT 34 (1984) 106–108 in die Diskussion gebrachte Übersetzungsvorschlag: „Geschieht Schlechtes in der Stadt, und sollte Jahwe nicht reagieren?“, den ROTZOLL (Anm. 8) um des von ihm vorausgesetzten Schemas Ursache-Wirkung favorisiert (117f.), ist aufgrund der in die Vergangenheit zielenden Aussage (Perfekt *‘āsāh*) abzulehnen. Auch bei Annahme eines perfectum propheticum [ROTZOLL (Anm. 8), 117 Anm. 56] erscheint die inhaltliche Aussage: „Gott fühlt sich aufgrund böser Taten zum Handeln herausgefordert“ wenig aussagekräftig, zumal der Text mit dieser Voraussetzung beginnt (V. 1a.2.3f.) und die Reaktion Gottes auf das böse Tun des Menschen dort theologisch sehr viel prägnanter zum Ausdruck kommt.

Jer 5,12; Jer 7,4). Es ist die Verstocktheit des Sünders, die das Gericht unabwendbar macht. Eine besondere Aussagekraft gewinnt die in V. 6 beschworene Bildwelt auf dem Hintergrund der gerichtsprophetischen Unheilsaussagen Jahwes für die Stadt, wie sie beispielsweise in Mi 1,10–16 vorliegen und dem Verfasser von Am 3 bekannt gewesen sein dürften. Hierbei handelt es sich um die Schilderung einer katastrophalen Niederlage jüdischer Städte, die den Bestand Judas infragestellt, insofern dieses Geschehen nicht als blinder Schicksalsschlag, sondern als „Unheil von Jahwe“ (Mi 1,12) begriffen wird⁴⁵.

Aus diesem Grund thematisiert der in nachexilischer Zeit entstandene und auf das Exilsgericht zurückschauende Lehrsatz Am 3,7 – das Verbum *'āsāh* aus V. 6 aufgreifend –, daß in der Geschichte durch Gottes Wort eine Bewegung ausgelöst wird, die mit souveräner Sicherheit ihr Ziel erreicht. Damit unterstreicht der Vers die unerhörte Bedeutung der prophetischen Verkündigung für die Daseinsbewältigung: „Wahrlich, der Herr Jahwe führt kein Wort aus, ohne daß er seinen geheimen Ratschluß offenbart seinen Knechten, den Propheten“. Durch die Bezeichnung „Knechte“ (2 Kön 17,13.23; 21,10; 24,2) werden die Propheten in eine Reihe mit Mose (Ex 14,31) und Josua (Jos 24,29) gestellt. Die Vorstellung einer Kette von Propheten in der Nachfolge des Mose klingt an (vgl. Dtn 18,15–18), die verkünden, was ihnen aufgetragen worden ist, und die dadurch legitimiert sind, daß sie im „Rate Jahwes“ stehen, d.h. von ihm inspiriert sind (Jes 6,8; Jer 23,18) und deren (Gerichts)worte sich darum erfüllen. Umgekehrt kann durch das Hören auf sie aber auch Unheil verhindert werden⁴⁶. Damit ruft der Text dazu auf, Augen und Ohren offen zu halten für die prophetische Verkündigung und der Gotte Spur in ihrem Wort nachzugehen.

Mit V. 6, der auch stilistisch mit dem Übergang von der Fragepartikel *b'* zu *'im* eine Steigerung markiert, ist in der Grundschrift Am 3,3–8* ein vorläufiger Höhepunkt erreicht⁴⁷. Das Ziel der Aussageeinheit aber stellt V. 8 dar, der nach vorangehenden Aussagensätzen mit persönlich andringenden Werfragen den Hörer zu einer Stellungnahme herausfordert und der mit dem Rückgriff auf das Löwenbild in V. 4 (vgl. die Stichwortverbindung *šā'ag* und *'arjeh*) den Gedanken des nahen Gerichtes aufnimmt. Aber der Verfasser endet nicht mit einer schrillen Gerichtsbotschaft, die dem Hörer nur noch ein

⁴⁵ Zur Auslegung und Diskussion über die zeitliche Ansetzung vgl. R. KESSLER, Micha (HThKAT), Freiburg 1999, 98–111.

⁴⁶ Zur Diskussion über die zeitliche Ansetzung von Am 3,7 vgl. ROTZOLL (Anm. 8), 118–122.

⁴⁷ MITTMANN, Gestalt (Anm. 16), 141 Anm. 26: „Es gilt jedoch zu beachten, daß sich damit nur die äußere Form der Sätze wandelt, nicht aber die innere Struktur, wie ein Vergleich von Vs 8a mit Vs 6a lehrt. Schon deshalb ist es verfehlt, diese stilistischen Unterschiede als literarkritische Indizien zu werten ..., zumal sie ... einer wohlüberlegten rhetorischen Absicht entspringen“.

„wehe euch“ entgegenzuschleudern weiß. Vielmehr verdeutlicht er die Macht des widerfahrenen und weiterzugebenden Wortgeschehens dadurch, daß er den prophetischen Berufungsvorgang beleuchtet und dabei die Ergriffenheit des Zeugen als ein die fragwürdigen Ideale seiner Zeitgenossen entlarvendes Leitbild vor Augen stellt: „Der Löwe hat gebrüllt, wer sollte sich nicht fürchten! Der Herr Jahwe hat gesprochen, wer müßte da nicht als Prophet künden?“ Nicht irgendein auf Vorteile bedachter Eigenwille, keine religiös usurpierte Botschaft, sondern die schöpferische Wirkung des göttlichen Wortes treibt denjenigen, der es vernommen hat, dazu, aus dem gewohnten Lebenskreis und den liebgewonnenen Überzeugungen herauszutreten wie seinerzeit den Gerichtspropheten Amos, der sich von Juda nach Nordisrael begab, weil Jahwe ihn von seiner Herde weggeholt und ihm gesagt hatte: „Geh und rede als Prophet zu meinem Volk Israel!“ (Am 7,15)⁴⁸.

So führt uns der Text Am 3,1–8* zu einem Repräsentanten der Prophetie, der den dtn Reformkreisen unter Joschija verpflichtet ist und den die Wirren der Jojakimära zu einer neuen Auseinandersetzung mit dem beendet geglaubten Gericht Jahwes geführt haben. Denn gerade die unter Joschija mit Berufung auf das Dtn als Restaurationsprogramm vorgenommene Überprüfung der Situation ganz Israels sowie der Niedergang der als Gerichtswerkzeug Jahwes verstandenen Macht Assur (vgl. die Grundschrift von Jes 10,5–15)⁴⁹ gab der Führungsgeschichte Jahwes mit Israel insofern eine neue Perspektive, als das Strafgericht Jahwes, wie es schien, gleichsam offiziell seinen Abschluß erreicht hatte und eine heilsgeschichtliche Einholung und Überhöhung des mit der Erwählung Israels gesetzten Anfangs in greifbare Nähe rückte (vgl. Hos 2,1–3.25*)⁵⁰. Die Tatsache, daß die von den Reformern erhoffte Wiederherstellung des Gottesvolkes von den Mißständen der Jojakimära überholt wurde und die Reformbewegung selbst sich weitgehend in eigennützige Interessengruppen aufspaltete, mußte bei den der Tora Jahwes verpflichteten Kreisen zu großer Bestürzung führen (Jer 4,10) und macht es begreiflich, warum das Buch des Propheten Amos, der als erster die Infragestellung ganz Israels unmißverständlich zum Ausdruck gebracht hatte (Am 8,2), neu gelesen und im Licht der zeitgenössischen Gerichtsverkündung des Jeremia neu reflektiert wurde. So spricht in Am 3,1–8* ein prophetisch orientierter Theologe, der in den Wirren der Jojakimära sehr wohl zu differenzieren wußte zwischen dem Anspruch Jahwes und seiner Offenbarung einerseits und den Wunschvorstellungen und Eigenmächtigkeiten der Menschen andererseits

⁴⁸ Richtig bemerkt WOLFF (Anm. 5), 227: „Auch jeder andere in Israel, dem zugestoßen wäre, was den Schafzüchter aus Thekoa traf, hätte mit dieser Botschaft auftreten müssen“.

⁴⁹ Vgl. E. HAAG, Jesaja, Assur und der Antijahwe. Zur Literar- und Traditionsgeschichte von Jes 10,5–15, in: TThZ 103 (1994) 18–37.

⁵⁰ Vgl. E. HAAG, „Söhne des lebendigen Gottes“ (Hos 2,1), in: FS W. Thüsing (hg. von T. SÖDING), Münster 1996, 3–24.

und der, weil er das Wesen der Prophetie erkannt hatte und in ihrer Wahrheitsfindung geistig vor Anker gegangen war, seinerseits den irregeleiteten Zeitgenossen Wegweisung geben konnte. Damit stellt sich abschließend die Frage nach der normierenden Glaubensvorstellung, die den dtn Verfasser von Am 3,1–8* und Redaktor von Am 3–4* in die Lage versetzt hat, die Pseudotheologie seiner Zeit mit Blick auf die Amosprophetie derart gezielt zu demaskieren.

B. Die Glaubensvorstellung und ihre Interpretation

Offensichtlich weiß sich der Verfasser, wie es seine Auffassung von der Prophetie in dem Autoritätsnachweis Am 3,3–8* verrät, einer Glaubensvorstellung verpflichtet, die in dem einzelnen Propheten sachlich einen von Jahwe berufenen Späher oder Wächter für Israel erkennt. Im Horizont dieser Glaubensvorstellung hat der Verfasser nach Wegweisung Ausschau gehalten und sie in der Auseinandersetzung des Propheten Jeremia mit den Tendenzen einer irregeleiteten Heilserwartung gefunden, wie sie in Jer 23,9–23 dokumentiert ist. In dieser im jetzigen Bestand dtr bearbeiteten Textkomposition ist uns die authentische Argumentation des Propheten Jeremia noch weithin erhalten⁵¹. In Anlehnung an die im Hintergrund dieser Textsammlung stehende Auseinandersetzung Jeremias mit den sog. Heilspropheten hat der dtn Verfasser von Am 3,1–8* und Redaktor von Am 3–4* die Bedeutung des prophetischen Offenbarungsvorgangs als Wegweisung für das Jahwevolk im Licht der Prophetie des Amos, des ersten Zeugen einer ganz Israel betreffenden Gerichtsansage Jahwes, neu interpretiert. An diesem Vorgang wird ersichtlich, was auch für uns Heutige von großer Bedeutung ist: Die Frage nach Gott in den prophetischen Büchern ist „keine historisch-distanzierende, die Ferne aufsucht, sondern zurückfragend in die schon überlieferte Erfahrung mit Gott eine aktuell betroffene, die aus der Nähe des präsent erlebten Gottes kommt!“⁵². Im einzelnen sind es folgende Einsichten, die der Verfasser von Am 3,1–8* und Redaktor von Am 3–4* fruchtbar gemacht hat:

1. In Jer 23,13–14 reißt der Prophet einer aus national-religiösem Selbstgefühl resultierenden Geringschätzung des ehemaligen Nordreiches die Mas-

⁵¹ Vgl. W. THIEL, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25 (WMANT 41), Neukirchen-Vluyn 1973.

⁵² STECK, Gott in der Zeit (Anm. 1), 233 f. 234: „Die Prophetentradition des Alten Testaments hat gehnt: Eine Theologie, eine Predigt, eine christliche Verlautbarung, die ängstlich oder aggressiv nur noch den Charakter bloßer Behauptungsideologie hat und ohne Kontakt zu dem steht, was für Menschen einer Zeit an aufgenommenen Widerfahrnissen, wie sie sie erleben, vor sich geht, erreicht niemand – nicht, weil die Hörer so abgewandt wären, sondern weil solche Theologie erfahrungsfern-steril die Lebendigkeit Gottes in der eigenen Zeit nicht mehr aufsucht.“

ke herunter und konfrontiert diejenigen, die für sich das Privileg der Gottesnähe in Anspruch nahmen, mit der Größe ihrer eigenen, uneingestanden Schuld in allen entscheidenden Lebensbeziehungen: „Zwar habe ich auch bei Samarias Propheten Häßliches gesehen: Sie weissagten im Namen des Baal und verführten mein Volk Israel. Aber bei den Propheten Jerusalems sah ich grauenhafte Dinge: Sie brechen die Ehe, gehen mit Lügen um und bestärken die Bösen, so daß keiner umkehrt von seinem bösen Treiben“. Mit Blick auf diese Enthüllung prangert der Verfasser von Am 3,1–8* und Redaktor von Am 3–4* in den mit Blick auf Juda redigierten Amosworten die Heuchelei an, die in der Sünde des anderen sich selbst bespiegeln will und dabei Schutzwälle eines unberührbaren Standpunktes aufbaut. Dem ideologischen Erwähltheitsbewußtsein der Israelsöhne stellt der Verfasser darum in Am 3,1a.2 die Mißachtung der Zuwendung Jahwes in seiner heilsgeschichtlichen Führung entgegen und läßt – quasi zur Demonstration des Versagens Judas – in Am 3,9 ff. die Anklagen des Amos an die Adresse Nordisraels folgen, wodurch der selbstgefällige Süden auf eine Stufe mit dem geringgeschätzten Norden gestellt wird, ein Anstoß zur Besinnung für alle, die – wacherüttelt durch die dtn Reformbestrebungen und die gerichtsprphetische Verkündigung – offen waren für den Anspruch Jahwes, genauer: für das Nein Jahwes zu dem unter Jojakim eingeschlagenen Weg.

2. Nach dem oben zitierten Jeremiawort Jer 23,13–14 weist sich der echte Jahweprophet dadurch aus, daß er Gott nicht zu einem religiösen Sicherheitsfaktor erniedrigt und in dessen Namen über Unrecht und Gericht hinwegpredigt, so daß der Übeltäter sich in seinem gottlosen Wandel bestätigt fühlt und die Umkehr, die allein die Rettung in sich birgt, unterbleibt. Auch diese Einsicht greift der Verfasser von Am 3,1–8* und Redaktor von Am 3–4* auf, wenn er in Am 3,8 die Ergriffenheit des prophetischen Zeugen durch Jahwes Wort als ein Leitbild für die Lebensführung vor Augen stellt und wenn er den theologischen Geschichtsabriß Am 4,6–12* (dtn), der zu einer Besinnung über die Folgen einer verweigernten Umkehr aufruft, an den Schluß der Komposition Am 3–4* stellt.

3. Daß die Propheten unverkürzt ihre Botschaft auch gegen den Widerstand ihrer Hörer ausrichten, liegt nach Jer 23,16–18 daran, daß sie sich festgemacht haben in den Zielen der göttlichen Geschichtsplanung, bildlich gesprochen: daß sie in der vertrauten Gesprächsrunde um Jahwe, in seinem Rate standen und nicht wie die Ideologen religiöse Kreationen des eigenen Herzens ausrichten, dabei unablässig von Heil und Frieden sprechen und so eine permanente Bußunfertigkeit bewirken: „So spricht Jahwe der Heerscharen: Hört nicht auf die Worte der Propheten, die euch weissagen – sie narren euch nur. Die Visionen des eigenen Herzens verkünden sie, nicht den Auftrag Jahwes. Sie verheißen den Verächtern des Wortes Jahwes: Heil wird euch zuteil! und jedem, der seinem eigenen Sinn folgt: Kein Unheil wird über euch kommen!

Fürwahr, wer stand im Rate Jahwes, schaute und hörte sein Wort? Wer vernahm das Wort, daß er es kündete?“ Auch in diesem Punkt zeigt sich die Beeinflussung des dtn Verfassers von Am 3,1–8* und Redaktors von Am 3–4* durch die jeremianische Botschaft. Gleich zu Beginn der Komposition Am 3–4* weist er in Am 3,1a.2 darauf hin, daß es der Gläubige als Hörender mit Gott und seiner Weisung zu tun hat und läßt anschließend in Am 3,13 und 4,1 Sprüche des Propheten Amos folgen, die ebenfalls einen Hörappell enthalten. Als Prediger stellt er jedoch – anders als die Propheten –, die aufgrund eines besonderen göttlichen Auftrages das Strafhandeln Jahwes als das Ende der Wege des Gottesvolkes ihrer Zeit verkünden, das Gericht in seiner ihm wesenseigenen Doppelseitigkeit dar: es ist Heimsuchung, aber Heimsuchung zur Umkehr. Infolgedessen sucht er die Hörbereitschaft für Jahwes Geschichtsplanung durch impulsgebende Fragen (Am 3,3–8*) zu wecken und weist mit der wiederholten Feststellung „aber ihr seid nicht umgekehrt“ im Schlußtext Am 4,6–12* auf das erzieherische Ziel der Strafmaßnahmen und das unablässige Mühen Gottes um sein Volk hin, womit indirekt das Hören auf die wahren Jahwezeugen eingefordert wird.

Sich in den Jahwezeugen wiederzuerkennen und das ihnen Widerfahrene als etwas zu verstehen, das zukunftsweisend für den Gläubigen allgemein ist⁵³, ist das große Anliegen des Verfassers von Am 3,1–8* und Redaktors von Am 3–4*. Selbst ein durch Jahwes Wort in seiner prophetischen Vermittlung Ergriffener, formulierte er als Zielvorgabe für die auf seine Zeit hin aktualisierte Amosprophetie ein eigenes Vorwort (Am 3,1–8*), in dem er die Sensibilität des Propheten für die Zeichen der Zeit und den Eingriff Gottes in sein Leben als den nach außen hin sichtbaren Erweis darstellt für die Manifestation des göttlichen Wortes, das in Jahwes Geschichtsplanung seinen Ort hat und dessen bleibende Aktualität letztlich mit dem Wesen Gottes zusammenhängt, der Anfang und Ende umgreift.

Vielleicht – so eine Überlegung zum Schluß – muß man sich erst einmal in die Vergangenheit zurücklesen, um angesichts einer früheren Zerklüftung im Gottesvolk die innere Auflösung heute zu erkennen. Vielleicht reift dann ein Gespür heran für den Verlust, der eintritt, wenn Menschen aufhören, aus der Offenbarung zu lernen und sich von ihr die Gedanken über Gott und die Welt bestimmen zu lassen, und man versteht besser, warum der Verfasser von Am 3,1–8* und Redaktor von Am 3–4* es für lebensnotwendig hielt, in den Worten des Propheten Amos nach dem Echo des göttlichen Wortes zu suchen, um

⁵³ Zu diesem Phänomen vgl. auch Jer 1, wo der in die frühnachexilische Zeit zu datierende Vers 18, in dem Jeremia repräsentativ für das begnadete Gottesvolk steht, im Propheten die Besiegelung der Errettung durch Gott erblickt und der prophetische Mittler so zum Paradigma für die Glaubensexistenz des Jahwevolkes nach ihm wird. Vgl. hierzu R. BRANDSCHEIDT, „Bestellt über Völker und Königreiche“ (Jer 1,10). Form und Tradition in Jer 1, in: TThZ 104 (1995) 12–37.

die Unbußfertigkeit seiner eigenen Zeit zu heilen. Ebenso ist, wie Odil Hannes Steck mit Nachdruck betont, auch für unsere Gesellschaft, die von dem biblischen Gott de facto nichts mehr wissen will, mit der Größe „Gott“ in den Prophetenbüchern etwas angezeigt, was bis heute „überlebensnotwendig bedeutsam bleibt: die Grenze, die Begrenztheit des Menschen als Subjekt der Geschichte. Die Frage, was er selber leisten kann oder eben nicht. Die Frage, welche übergreifenden Maßstäbe menschlich-politisch-soziales Handeln verbinden und binden oder eben nicht – da meldet sich auch in der säkularen Welt immer noch etwas von dem, was die alten Propheten Gott genannt und ihre Bücher im Langzeitergehen Israels vorgeführt haben. Der hochfliegende Sinn der Aufklärung und sein Scheitern am realen Menschen, der Untergang des erzwungenen Menschenbildes, das Nationalsozialismus und Realsozialismus produzieren wollten, die an Grauen alles überbietenden Kriege des 20. Jh.s, die Auswüchse eines nur noch an Profit und Rendite orientierten Lebens zeigen, wie essentiell die Frage nach den Grenzen und Bindungen des Menschen ist. Das kritische Potential der alten Prophetentexte wird als Quelle unserer Nachdenklichkeit und Selbstbegrenzung nach wie vor gebraucht, weil es in unbeschönigter, gnadenloser, illusionsloser Lebensnähe an Radikalität und Realismus alles in den Schatten stellt. In diesen Spiegel muß man auch heute noch schauen – auch die, die die Kirchen nur noch von außen kennen!“⁵⁴ Denn, wie es der Verfasser von Spr 29,18 kurz und prägnant zu einer Lebensweisheit formuliert: „Ohne prophetische Offenbarung verwildert ein Volk, wenn es aber die Weisung bewahrt – wohl ihm!“, ein Gedanke, den der Verfasser von Am 3,1–8* und Redaktor von Am 3–4* im Blick auf die Auseinandersetzung des Jeremia mit einer irregeleiteten Heilsprophetie zunächst verinnerlicht und dann in einer beeindruckenden Weise in seiner Rezeption der Amosprophetie zum Ausdruck gebracht hat.

⁵⁴ STECK, Gott in der Zeit (Anm. 1), 241 f.

Das Tobitbuch und die Tradition von Jahwe, dem Heiler Israels (Ex 15,26)

Prof. Dr. Josef Schreiner zum 80. Geburtstag

„Das Interesse am Buch Tobit ist weithin ein Desinteresse.“ Mit dieser Feststellung hat P. Deselaers seine Studien zur Entstehung, Komposition und Theologie des Buches Tobit eingeleitet.¹ Dank dieser Untersuchung von P. Deselaers und seiner Auslegung des Buches Tobit für die Geistliche Schriftlesung,² aber auch wegen der wachsenden Bedeutung der Deuterokanonika für die Exegese des Alten Testaments ist das Interesse inzwischen erheblich gewachsen³ und hat selbst die Pastoraltheologie erfaßt.⁴ Doch finden alle Bemühungen um die Botschaft des Buches nach wie vor ihre Grenze in den bis zur Stunde ungelösten Problemen der Literar- und Traditionsgeschichte dieser deuterokanonischen Schrift. So hat beispielsweise die literarische Gestalt dieser ohne Zweifel komplexen Lehrerzählung trotz der Erforschung ähnlicher Schriften mit didaktischer Tendenz und des Aufweises einer Fülle intertextueller Bezüge zur alttestamentlichen und altorientalischen Literatur⁵ keineswegs schon eine formgeschichtlich befriedigende Definition erfahren. Die Parallelisierung des Buches mit der Literaturgattung des Romans und der Novelle führt jedenfalls in die Irre, weil sie das Korrespondenzverhältnis von Inhalt und Form mißachtet und so den fiktiven Charakter der Darstellung einseitig und ohne Rücksicht auf deren theologische Verbindlichkeit betont. Aber auch die Profilierung und Präzisierung der inhaltlichen Aussage dieses Buches – sofern überhaupt außer theologischen Schwerpunkten noch ein ein-

¹ P. DESELAERS, Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie (OBO 43), Fribourg/Göttingen 1982, 15.

² P. DESELAERS, Das Buch Tobit (Geistliche Schriftlesung), Düsseldorf 1990.

³ Einen Überblick über die Literatur zum Buch Tobit aus den letzten zwei Jahrzehnten gibt R. A. SPENCER, The Book of Tobit in Recent Research, in: Currents in Research BS 7 (1999) 147–180.

⁴ Vgl. A. M. J. M. Herman van de SPIJKER, Gott, du bist ein Engel. Das Tobit-Buch und sein poimenisches Anliegen, Düsseldorf 1995. Vom Standpunkt der Tiefenpsychologie untersucht das Buch Tobit E. DREWERMANN, Voller Erbarmen rettet er uns. Die Tobit-Legende tiefenpsychologisch untersucht, Freiburg 1983. ⁵ 1991. Vgl. dazu die kritische Stellungnahme von F. DIEDRICH, Wissenschaftliche Exegese oder tiefenpsychologische Deutung. Am Beispiel des alttestamentlichen Buches Tobit, in: FS Theologische Fakultät Eichstätt, Regensburg 1993, 175–196.

⁶ Vgl. hierzu den Überblick bei B. EGO, Buch Tobit (JSHRZ II,6), Gütersloh 1999, 887–889. Zur Achikarliteratur vgl. A. SCHMITT, Die Achikarnotiz bei Tobit 1,21b–22 in aramäischer (pap 4QTob^aar-4Q 196) und griechischer Fassung, in BZ 39 (1996), 18–38.

heitliches Thema angegeben wird – leidet unter der Vielfalt nur fragmentarisch aufgewiesener Glaubenstraditionen und Motive. Es fehlt, kurz gesagt, die literar- und traditionsgeschichtlich begründete Synthese, die das Buch Tobit als ein theologisch einheitlich konzipiertes Werk präsentiert. Zur Auflösung dieser vielschichtigen Problematik einen Diskussionsbeitrag zu liefern, ist das Ziel der vorliegenden Untersuchung.⁶

I. Beobachtungen zur Literargeschichte des Buches Tobit

A. Zur Literarkritik

Literarkritische Analysen des Buches Tobit sind immer wieder gefordert und auch teilweise durchgeführt worden, weil die Einheitlichkeit dieser deuterokanonischen Schrift ersten Zweifeln ausgesetzt ist. Gleichwohl stehen literarkritischen Analysen gerade bei diesem Buch, wie es scheint, unüberwindliche Hindernisse im Weg.

An erster Stelle steht der textgeschichtliche Befund, daß dieses Buch in zwei unterschiedlichen Septuagintaversionen überliefert ist und daß deren Darstellung in jedem Fall auf ein höchstwahrscheinlich aramäisch abgefaßtes, aber verloren gegangenes semitisches Original zurückgeht. So ist seit der Auffindung des Codex Sinaiticus (S) im 19. Jahrhundert, der zu der bis dahin bekannten Textform des Codex Vaticanus (B) und des mit ihm fast identischen Codex Alexandrinus (A) eine inhaltlich weitgehend übereinstimmende, sprachlich jedoch stark ausgeweitete Variante bildet, die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der beiden Septuagintaversionen und der Art ihrer Abhängigkeit von dem postulierten aramäischen Original zu einem zentralen Thema der Textforschung zum Buch Tobit geworden. R. Hanhart hat die hier angesprochene Problematik ausführlich diskutiert und gleichzeitig auf die Schwierigkeit einer definitiven Entscheidung aufmerksam gemacht. Grundsätzlich kommt nach seiner Auffassung der These, daß die von BA überlieferte Textform eine auf Kürzung und Verdeutlichung ausgerichtete Bearbeitung der längeren Version von S darstellt, die größere Wahrscheinlichkeit zu. Je-

⁶ Vgl. dazu außer den in Anm. 1.2 und 5 genannten Werken die Kommentare von H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit (HThKAT), Freiburg 2000; C. A. MOORE, Tobit (AncB), New York 1996; H. GROSS, Tobit (NEB), Würzburg 1987; A. MILLER, Das Buch Tobias (HSAT), Bonn 1940; M. SCHUMPP, Das Buch Tobias (ExHb), Münster 1933 und zur Auslegungsgeschichte J. GAMBERONI, Die Auslegung des Buches Tobias in der griechisch-lateinischen Kirche der Antike und der Christenheit des Westens bis um 1600, München 1969, dazu die Monographie von M. RABENAU, Studien zum Buch Tobit (BZAW 220), Berlin 1994 und die Artikel von H. ENGEL, Auf zuverlässigen Wegen und in Gerechtigkeit. Religiöses Ethos in der Diaspora nach dem Buch Tobit, in: FS N. Lohfink, Freiburg 1993, 83–100; DERS., Das Buch Tobit, in: E. ZENGER u. a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart³ 1998, 246–256.

denfalls läßt die Mehrzahl der Abweichungen im Text die Annahme plausibel erscheinen, daß die kürzere Version die längere glättet und paraphrasiert.⁷ Bestätigt wird diese These durch die aramäischen und hebräischen Qumranfragmente zum Buch Tobit, die durchweg mit der längeren Textform von S übereinstimmen. Als Arbeitsgrundlage für die vorliegende Untersuchung wurde daher die Septuagintaversion von S als die dem aramäischen Original wohl am nächsten stehende Textform gewählt.

Als weiteres Hindernis für die Durchführung einer literarkritischen Analyse des Buches Tobit erweist sich die Tatsache, daß wegen der nach wie vor herrschenden Unklarheiten hinsichtlich der Darstellungsform des Buches und der von ihm verarbeiteten Überlieferungstoffe kein verbindlicher Maßstab zur Wertung der literarkritischen Beobachtungen vorliegt und daß daher in hohem Maße die Gefahr einer bloß subjektiven Beurteilung besteht. So wird beim Buch Tobit die Abhängigkeit nicht nur von außerbiblischer Literatur – etwa dem Märchen vom dankbaren Toten oder von der Braut des Unholds und von der Weisheit des Achikar – diskutiert, sondern auch die Nachahmung literarischer Vorbilder aus dem Alten Testament, vor allem der Brautwerbung für Isaak und der Josefsgeschichte.⁸ Da jedoch das Ziel der vorliegenden Untersuchung eine literarkritische Analyse nicht unbedingt erfordert, soll – bei aller Anerkennung von deren Notwendigkeit – in diesem Fall darauf verzichtet werden. Als Arbeitsgrundlage für die Untersuchung der Literar- und Traditionsgeschichte des Buches genügt jedenfalls die Endgestalt der in S überlieferten Septuagintaversion.

B. Zur Formkritik

Konstitutiv für die Struktur des Buches Tobit sind – syntaktisch-stilistisch und thematisch deutlich voneinander abgehoben – vier Aussagenkomplexe von unterschiedlicher Länge: die Buchüberschrift (1,1–2), die Leidensgeschichte Tobits und Saras (1,3–3,17), die Darstellung von der Heilung dieser Jahwetreuen (4,1–13,18) und abschließend die Einordnung dieses Heilsgeschehens in die Führungsgeschichte Gottes mit Israel (14,1–15). Während die Buchüberschrift in äußerst knapper, aber in den Einzelheiten wohlüberlegter Berichterstattung die Deportation Tobits nach Assur als den Anfang eines für ihn und seine Familie langen und beschwerlichen Weges skizziert, entfaltet die Leidensgeschichte Tobits und Saras die Glaubensprüfung dieser beiden Jahwetreuen auf ihrem Weg. Die Manifestation der Rettermacht Gottes in der Heilung dieser Jahwetreuen von ihrer Krankheit und in der Befreiung aus ihrer Not und Bedrängnis ist dann das Thema der nachfolgenden Darstel-

⁷ R. HANHART, *Text und Textgeschichte des Buches Tobit*, Göttingen 1984, 23–37. Vgl. auch A. SCHMITT, *Die hebräischen Textfunde zum Buch Tobit aus Qumran 4QTob^c (4Q200)*, in: ZAW 113 (2001) 566–582.

⁸ Vgl. die Diskussion bei P. DESELAERS (s. Anm. 1), 280–308.

lung, die von der Reise des jungen Tobias nach Medien und seiner Heirat mit Sara erzählt und die mit einem Lobpreis Tobits auf das Heilswalten Gottes und dessen Vollendung in der Herrlichkeit des endzeitlichen Jerusalem ihren Höhepunkt findet. Den Abschluß des Buches bildet ein Ausblick auf den durch die Retterhilfe Gottes gesicherten Fortbestand der Familie Tobits in der Führungsgeschichte Gottes mit Israel.

Die Intention der Darstellung ergibt sich aus der Zuordnung dieser vier Aussagenkomplexe zu der die Darstellung von Anfang bis Ende beherrschenden Retterthematik. Das heißt, daß nicht ausschließlich die Heilung der beiden Jahwetreuen und die Befreiung von dem sie belastenden Unheil Gegenstand der Darstellung sind, sondern auch die zu deren tieferen Verständnis notwendigen Voraussetzungen und Bedingungen: die Deportation Tobits nach Assur und damit der Anfang einer von ihm als Glaubensprüfung bestandenen Exilssituation, aber ebenso die alles umfassende Führungsgeschichte Gottes mit Israel und das hierbei zur Wegweisung dienende Beispiel eines Lebens nach dem Gesetz. Das Ziel der Darstellung besteht demnach, kurz gesagt, in dem Aufweis aller wichtigen Voraussetzungen und Bedingungen, unter denen der einzelne Jahwetreue in der von ihm individuell erfahrenen Exilssituation seines Volkes die Manifestation der Rettermacht Gottes auch für sich persönlich erleben darf.

Soll die Formbeschreibung des Buches Tobit die Fehler einer an bibelfremden Kategorien, rein literaturwissenschaftlich ausgerichteten Forschung vermeiden, die in dieser deuterokanonischen Schrift eine Art Roman oder Novelle zu erkennen glaubt,⁹ dann empfiehlt sich ein Vorgehen, das die Intention des Werkes ständig im Auge behält. Das heißt, daß die Formbeschreibung am besten bei den für die Struktur des Buches konstitutiven vier Aussagenkomplexen beginnt und deren Beitrag zur Komposition des Ganzen als einer literarisch in sich geschlossenen Einheit untersucht.

An erster Stelle richtet sich daher der Blick auf die Buchüberschrift (1,1–2), die trotz einiger formaler Parallelen im Alten Testament zu dem Titel „Buch der Geschichte“ (1,1) formgeschichtlich singulär ist. Denn dieser Titel weckt zwar, wie P. Deselaers richtig beobachtet hat, Assoziationen an ähnlich lautenden Nominalbildungen im deuteronomistischen und chronistischen Geschichtswerk, wo damit jeweils eigene literarische Werke mit Auszügen aus den Hofannalen der Könige von Nordisrael und Juda gemeint sind. In der Überschrift zum Buch Tobit fehlt jedoch der Hinweis, daß es sich um einen Auszug und damit nur um einen begrenzten Beitrag handelt. Da aber in dieser Überschrift zum Buch Tobit die uneingeschränkte Übernahme des

⁹ Vgl. den Überblick bei C. A. MOORE (s. Anm. 6), 17–21. Zu weiteren Vorschlägen vgl. D. McCracken, *Narration and Comedy in the Book of Tobit*, in: JBL 114 (1995) 401–418; A. Portier-Young, *Alleviation of Suffering in the Book of Tobit: Comedy, Community and Happy Endings*, CBQ 63 (2001) 35–54.

Titels „Buch der Geschichte“ deutlich bestehen bleibt, sagt P. Deselaers, ist in dem dort angekündigten Werk eine Art „Lebenssumme“ zu erwarten, die auf Vollständigkeit in der Darstellung ausgerichtet ist; denn offenbar soll alles, was für die Biographie der Hauptperson wichtig und mitteilenswert ist, zur Darstellung gelangen.¹⁰ Unter welchem Aspekt dies geschieht, zeigt der Aufbau der Buchüberschrift. Beachtet man nämlich, daß hier die Nachricht von der Deportation Tobits nach Assur gerahmt wird von einer Reihe genealogischer und geographischer Angaben zu dessen Herkunft und Wohnort, dann erhebt die Buchüberschrift den Anspruch, daß im Folgenden das Lebensschicksal eines wahren Israeliten in der für die Weiterexistenz seines Volkes äußerst bedrohlichen Situation eines Exils dargestellt werden soll.

Die Formbeschreibung der Leidensgeschichte Tobits und Saras (1,3–3,17) sieht sich vor die Aufgabe gestellt, gattungskritisch ein Prinzip zu benennen, das nicht nur die Vielfalt der hier angewandten Ausdrucksformen erklärt, sondern auch den ganzen Aussagenkomplex als ein konstitutives Strukturelement im Buch Tobit erweist. Den Auftakt bildet die in autobiographischer Stilisierung abgefaßte Leidensgeschichte Tobits (1,3–3,6), die über die Lebensumstände des Haupthelden in der ihm und seinem Volk auferlegten Exilssituation (1,3–22) und über eine ihn dort belastende Glaubensprüfung (2,1–14) berichtet und schließlich in seiner bei aller Gottergebenheit doch verzweiferten Klage (3,1–6) ihren Höhepunkt findet. Parallel dazu, aber offenbar aus erzähltechnischen Gründen in der dritten Person abgefaßt, folgt die Leidensgeschichte Saras (3,7–10) mit einer ebenfalls wie bei Tobit Gottergebenheit und Verzweiflung bekundenden Klage (3,11–15). Beide Leidensgeschichten beschließt die zum Folgenden überleitende Nachricht von der Aussendung des Engels Rafael durch Gott, um Tobit die Heilung von seinem Augenleiden und Sara das Ende ihrer Bedrängnis durch den Dämon Aschmodai zu vermitteln (3,16–17).

Diesen Aussagenkomplex hat P. Deselaers formkritisch untersucht und dabei den Abschnitt, der die Exilssituation Tobits beschreibt, als „Exposition“ bezeichnet, weil er in der Form eines gedrängten, zeitraffenden Überblicks die grundlegende Information über die bereits in der Buchüberschrift vorgestellte Hauptperson und den Ort der Handlung enthält. Den Abschnitt über die Glaubensprüfung Tobits faßt P. Deselaers auf als Anzeichen für die gestörte Ordnung und damit als „Komplikation“, die schon in die Bewährung der Hauptperson hineinführt und in deren Klage als „Protagonistenkommentar“ eine Verstärkung erfährt. Parallel dazu begegnet in der Leidensgeschichte Saras erneut ein Teiltext „Komplikation“, in dessen Anfang „exponierende“ Elemente verwoben sind, während die Klage wieder den „Protagonistenkommentar“ darstellt. In allen drei Fällen handelt es sich um

¹⁰ P. DESELAERS (s. Anm. 1), 57f.237–239.

Formelemente einer „romanhaften Lehrerzählung“, wie P. Deselaers das Buch Tobit gattungskritisch bezeichnet.¹¹ Bei aller Anerkennung für die literaturwissenschaftlich gute Beobachtungsgabe des Erklärers kann jedoch das Untersuchungsergebnis nicht überzeugen. In Anbetracht der Intention des Buches wird nämlich das zwischen der Buchüberschrift und der Leidensgeschichte Tobits und Saras bestehende Spannungsverhältnis, das dem Aufweis der durch die Exilssituation in Assur bedingten Glaubensprüfung Tobits dient und gleichzeitig von grundlegender Bedeutung für die Retterthematik der nachfolgenden Heilungsgeschichte ist, nicht hinreichend gewürdigt, abgesehen davon, daß die Gattung „romanhafte Lehrerzählung“ der Aussage des Buches nicht gerecht wird.

Ganz anders verhält es sich dagegen bei der von P. Deselaers erst später erkannten, aber nicht weiter begründeten Parallelität der Leidensgeschichte Tobits und Saras und hier vor allem der darin enthaltenen Klagen zu der Gattung der „Gerichtsklage des leidenden Gerechten“, die R. Brandscheidt am Beispiel von Kgl 3 überzeugend nachgewiesen hat.¹² Bei dieser aus der Mittlerklage entwickelten Sonderform der Einzelklage geht es nicht mehr um den Aufschrei eines Beters aus seiner individuellen Not und Bedrängnis, sondern um die betende Aufarbeitung und Bewältigung einer den eigenen Glaubensvollzug belastenden Leiderfahrung, deren Voraussetzung ein Straf- und Läuterungsgericht Gottes ist. Angefangen hat die Entwicklung dieser auch im Psalter¹³ vorkommenden Klageform mit der deuteronomistischen Bearbeitung der Konfessionen des Jeremia und aufgehört mit ihrer innerbiblisch größten Ausgestaltung im Buch Ijob. Zur Formgeschichte dieser Gerichtsklage des leidenden Gerechten gehört es, daß sie zur Problematisierung der in dem Straf- und Läuterungsgericht Gottes erfahrenen Leiden unterschiedliche Formelemente wie Schilderungen des Vertrauens und der Verzweiflung, Klagen und Bitten sowie Ausblicke auf eine Schicksalswende literarisch zu einem Ganzen vereint. Formgeschichtlich besteht zwischen dieser Gattung der Gerichtsklage des leidenden Gerechten und der Leidensgeschichte Tobits und Saras in doppelter Hinsicht eine Beziehung. An erster Stelle steht die autobiographische Stilisierung, die der auf existentielle Leiderfahrung gegründeten Glaubensprüfung Tobits innerhalb der Paränese des Buches den Charakter eines Paradigmas verleiht, und an zweiter Stelle die Komplexität der Ausdrucksformen, die für die literarische Gestalt der Gerichtsklage des leidenden

¹¹ P. DESELAERS (s. Anm. 1), 62–104.239–247.

¹² P. DESELAERS (s. Anm. 2), 245; R. BRANDSCHEIDT, Gotteszorn und Menschenleid. Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Kgl 3 (TThSt 41), Trier 1983.

¹³ Vgl. R. BRANDSCHEIDT, Psalm 102, in: TThZ 96 (1987) 51–75; E. HAAG, Psalm 88, in: FS H. Groß (SBB 13), Stuttgart 1987, 149–170. Die gleiche Problematik hat offenbar auch E. ZENGER im Auge, wenn er den Ps 88 als ein „singuläres Klagegebet“ bezeichnet und als „Theodizeeklage“ charakterisiert; vgl. F. L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 51–100 (HTHKAT), Freiburg 2000, 570.

Gerechten typisch ist und die in der Leidensgeschichte Tobits und Saras unverkennbar ihr Echo gefunden hat.

Ausgangspunkt für die Formbeschreibung des dritten Aussagenkomplexes (4,1–13,18) ist die Beobachtung, daß die Leidensgeschichte Tobits und Saras mit einem Ausblick auf die Sendung des Engels Rafael und die durch ihn vermittelte Heilung der beiden Jahwetreuen abschließt (3,16–17) und so der nachfolgenden Darstellung die Retterthematik vorgibt. Das gilt für die Lehren und Mahnungen, die Tobit seinem Sohn Tobias als Glaubensweisung für das Bestehen der Exilssituation in Assur einschärft (4,1–21), für die Anwerbung Rafaels als Wegbegleiter des jungen Tobias (5,1–22) und für die Reise der beiden von Ninive nach Ekbatana (6,1–18), vor allem aber dann für die Heirat des jungen Tobias mit Sara (7,1–17) und deren Befreiung von einem unheilstiftenden Dämon (8,1–20), weiterhin für die Reise des Engels zu Gabael als Freundesdienst für den Frischvermählten (9,1–6), für die Heimkehr des Tobias mit dem Engel nach Ninive (10,1–13) und hier besonders für die Heilung Tobits (11,1–18) und die Verabschiedung Rafaels (12,1–22) und den von ihm empfohlenen Lobpreis Gottes, dessen Heilsoffenbarung im Lebensschicksal der Jahwetreuen ebenso wie in der Herrlichkeit des endzeitlichen Jerusalem ihre Wirkmächtigkeit zeigt (13,1–18). Ausnahmslos haben alle diese Vorkommnisse eine Manifestation der Rettermacht Gottes im Blick, die hier ausschließlich den individuellen Bereich des Lebensschicksals Tobits und seiner Familie berührt, aber keinen Augenblick dabei die Führungsgeschichte Gottes mit Israel als Kollektiv aus dem Auge verliert.

Der vierte Aussagenkomplex (14,1–15) nimmt einerseits Bezug auf die in der Buchüberschrift skizzierte Exilssituation Tobits als Ort seiner Glaubensbewährung und blickt andererseits schon voraus auf die endzeitliche Sammlung Israels in dem neu aufgebauten Jerusalem der Heilszeit, dessen Herrlichkeit den Leiden der Jahwetreuen für immer ein Ende setzt (14,5). Mit diesem Ausblick auf die Wiederherstellung Israels und die Neuschöpfung des Gottesvolkes rückt aber die Manifestation der Rettermacht Gottes, wie sie das Heilungsgeschehen im Leben Tobits und seiner Familie darstellt, in eine eschatologische Perspektive, die dem Ganzen, offenbarungsgeschichtlich betrachtet, eine typische Bedeutung verleiht.

Eine alttestamentliche Parallele zu der im Buch Tobit abgehandelten Retterthematik liegt in dem ebenfalls deuterokanonischen Buch Judit vor, wo ähnlich wie hier vier der Intention der Darstellung entsprechend aufgebaute Aussagenkomplexe als konstitutiv für die Struktur des Buches erscheinen. Am Anfang steht der als epochales Wirksamwerden des Antijahwe geschilderte Aufstieg eines Königs Nebukadnessar von Assur, einer Schreckensgestalt von übergeschichtlichem Ausmaß, der das Lebensrecht aller Völker und vor allem die Existenz Israels grundsätzlich in Frage stellt (1,1–3,10). Darauf folgt, dargestellt am Beispiel der von Holofernes, dem Feldherrn der Assyrer,

belagerten Bergfeste Betulia, die Schilderung der Krise, in die der Jahweglaube der von Hunger und Durst geplagten und bis zur Verzweiflung getriebenen Bevölkerung gerät (4,1–7,32). Den Höhepunkt bildet die durch Judit, die glaubensstarke Repräsentantin Israels, vermittelte Manifestation der Rettermacht Gottes, die das in seiner Gesamtheit bedrohte Gottesvolk vor dem Zugriff des Antijahwe bewahrt (8,1–16,20). Abschließend heißt es daher, daß nach der Niederschlagung der Feinde jeder wieder in seinen gesicherten Erbbesitz heimkehrte und das Land Ruhe hatte, solange Judit lebte, und noch weit über ihren Tod hinaus (16,21–25). Auch hier erscheint das im Buch dargestellte Rettungsgeschehen in einer eschatologischen Perspektive, weil unmittelbar vorher der Lobgesang Judits auf Gott mit einem Ausblick auf dessen Endgericht über die Völkerwelt abgeschlossen hat (16,17). Die Übereinstimmung mit der Struktur des Buches Tobit und seiner Intention liegt auf der Hand. In beiden Büchern geht es um das für Israel seit dem babylonischen Exil immer mehr zu einer Überlebensfrage gewordene Problem, wie sich das Gottesvolk in einer von heidnischen Großmächten beherrschten Welt verhalten muß, damit ihm die Retterhilfe Jahwes, seines Gottes, zuteil wird. Während das Buch Judit diese Frage von ihrer kollektiven Seite her angeht und deshalb die Rettung Israels in seiner Gesamtheit zum Gegenstand der Darstellung macht, behandelt das Buch Tobit am Beispiel der Heilung Tobits und Saras die individuelle Seite des Problems.¹⁴

In Anbetracht der Tatsache, daß ähnlich wie das Buch Judit auch das Buch Tobit nicht die Wiedergabe eines historischen Ereigniszusammenhangs zum Gegenstand hat, sondern die Darstellung eines metahistorischen Sachverhalts und diesem die Form einer Beispielerzählung gibt, stellt sich die Frage: Läßt sich für diese Darstellungsweise schon im Alten Testament ein Ansatz finden und läßt sich von ihm her die literarische Eigenart des Buches Tobit verständlich machen, ohne daß man zur Definition der Form auf die Gattung der Novelle und des Romans zurückzugreifen braucht? Wie beim Buch Judit ist auch beim Buch Tobit die Antwort positiv: Während man nämlich für die dem Buch Judit eigentümliche Darstellungsweise als literarische Ansätze die unrealistisch und ideal gestalteten Rettererzählungen des Chronisten aus der Zeit der Könige Asa (2 Chr 14,7–14) und Joschafat (2 Chr 20,1–30) anführen kann,¹⁵ darf als literarische Vorstufe für die dem Buch Tobit eigentümliche Darstellungsweise die Heilungsgeschichte von der Überwindung der Krankheit des Königs Hiskija durch den Propheten Jesaja (2 Kön 20,1–11; Jes 38,1–22) gelten. Trotz ihres unverkennbaren Bezuges auf das Lebensschicksal historischer Personen haben diese Einzeldarstellungen nicht die

¹⁴ Zur näheren Begründung vgl. E. HAAG, Studien zum Buche Judith (TThSt 16), Trier 1963; DERS., Das Buch Judit (Geistliche Schriftlesung), Düsseldorf 1995.

¹⁵ Vgl. E. HAAG (s. Anm. 14), Studien zum Buche Judith, 118–124.

Wiedergabe eines wirklichen Geschehens aus deren Leben zum Ziel; ihr Interesse gilt vielmehr einem metahistorischen Sachverhalt, den sie wegen des ihm wesenhaften Geschichtsbezuges in einer parabolischen Geschichtsdarstellung vortragen, um so literarisch ihrer Aussage die ebenso notwendige wie angemessene Verbindlichkeit zu verleihen.

Ähnliches gilt auch für die literarische Eigenart des Buches Tobit. Während die als Ansätze für eine parabolische Geschichtsdarstellung angeführten Beispiele jeweils noch historische Personen und ihre Biographie im Blick haben, erscheint im Buch Tobit – ähnlich wie im Buch Judit – der metahistorische Sachverhalt seiner Aussage völlig losgelöst von einer derartigen Konkrektion, aber nicht ohne den für eine biblische Darstellung wesenhaften Geschichtsbezug. Gattungskritisch betrachtet liegt daher im Buch Tobit eine offensichtlich der Auferbauung im Glauben dienende Lehrerzählung vor, die – und das ist ihr Spezifikum – in parabolischer Geschichtsdarstellung einen metahistorischen Sachverhalt zum Ausdruck bringt: nämlich den Aufweis der für die Manifestation der Rettermacht Gottes als „Heilung“ notwendigen Voraussetzungen und Bedingungen im Lebensschicksal eines einzelnen Jahwetreuen.

II. Beobachtungen zur Traditionsgeschichte des Buches Tobit

A. Zur Tradition von Jahwe, dem Heiler Israels

Nachdem die Beobachtungen zur Literargeschichte des Buches Tobit, vornehmlich zu seiner Struktur, Intention und Form, zu der Erkenntnis geführt haben, daß im Zentrum der Darstellung die „Heilung“ von zwei Jahwetreuen steht, und zwar durch die Vermittlung eines Engels mit dem programmatischen Namen Rafael (= Gott heilt), und daß somit die aus der Überlieferung des Alten Testamentes wohlbekannte Retterthematik das ganze Buch prägt, erhebt sich die Frage nach dem traditionsgeschichtlichen Hintergrund dieser Konzeption. Läßt sich, so lautet die Frage, innerhalb der Überlieferung des Alten Testamentes eine Glaubensvorstellung festmachen, die Jahwe, den Gott Israels, als „Heiler“ und die von ihm ausgehende „Heilung“ als Manifestation seiner Rettermacht versteht? Und läßt sich auf diesem Hintergrund die theologische Bedeutung des Buches Tobit angemessen aufweisen und entfalten?

Bei der Antwort auf diese Fragen stößt man zunächst auf den Befund, daß die hier gesuchte Glaubensvorstellung innerhalb der Exodusperikope von der Heilung der Bitterwasser von Mara (Ex 15,22–27) in einer geradezu paradigmatischen Formulierung überliefert ist. Nachdem der Erzähler dort dargelegt hat, wie Mose für die von Durst geplagten Israeliten auf Anweisung Jahwes hin das ungenießbare Bitterwasser von Mara auf wunderbare Weise trinkbar

gemacht hat, folgt ein den narrativen Duktus der Erzählung sprengender, mit Emphase vorgetragener Passus, der von Gott mit Bezug auf das jetzt weiterziehende Volk feststellt: „Dort legte er ihm Gesetz und Rechtsentscheidung auf, und dort stellte er es auf die Probe. Und er sagte: Wenn du auf die Stimme Jahwes, deines Gottes, hörst und das, was recht ist in seinen Augen, tust und dein Ohr leihst seinen Geboten und alle seine Gesetze hältst, werde ich keine der Krankheiten, die ich Ägypten auferlegt habe, dir auferlegen. Denn ich bin Jahwe, dein Heiler“ (Ex 15,25b.26).

Wie kam es innerhalb der Überlieferung des Alten Testaments zu dieser Aussage? Nach N. Lohfink ist der Ursprung der Glaubensvorstellung von Jahwe, dem Heiler Israels, in der Familienreligion des Volkes zu suchen, wo man, wie auch sonst im Alten Orient, Erlebnisbereiche wie Krankheit, Heilung und Gesundheit mit Selbstverständlichkeit auf Jahwe, den persönlichen Gott, im Leben des einzelnen Israeliten bezogen hat. Sei es daß man in einer todbringenden Krankheit eine Auskunft einholte (1 Kön 14,1–18; 2 Kön 1,2–17; 8,7–14; 20,1–6) und selbst zur Abwendung des Unheils Buße tat (2 Sam 12,15–23; 2 Kön 20,2f.), oder sei es daß man sich der Fürbitte eines wirkmächtigen Beters, vor allem eines Propheten, versicherte (Num 12,13; 1 Kön 13,6; 17,19–21; 2 Kön 4,33–35) und im Anschluß an die Genesung ein Dankgelübde ablegte (Ps 6,10; 30,2–13; 41,5–11): In all diesen Zusammenhängen war es selbstverständlich, daß Jahwe derjenige ist, der die Heilung bewirkt und den Kranken wieder gesund macht.¹⁶

Ohne Zweifel bestehen hier, wie N. Lohfink sagt, enge Analogien zur Familienreligion außerhalb Israels. Für das Alte Testament typisch hingegen ist das Ausmaß, in dem man, vor allem bei den Schriftpropheten, einer „Übertragung“ der Aussage von Jahwe, dem Heiler, begegnet. „Übertragung“ ist dabei in einem doppelten Sinn zu verstehen: Erstens geht es nicht mehr um die Krankheit des einzelnen Menschen. Das Subjekt, das krank ist und Jahwe zur Heilung braucht, ist Israel, Juda und Jerusalem – also auf jeden Fall eine kollektive Größe, die den Rahmen der Familie überschreitet. Zweitens ist der Begriff der Krankheit selbst ausgeweitet. Zur leiblichen Krankheit des Menschen treten andere Dinge hinzu: gesellschaftliche und wirtschaftliche Störungen, Nöte und Lebensminderungen jeder Art. Alles zusammen ist die Krankheit Israels. Man spricht hier manchmal von einem metaphorischen Gebrauch der Wörter für Krankheit und Heilung. Das ist irgendwie richtig, meint N. Lohfink, und dann doch wieder nicht. Denn die Krankheit im strengen Sinn bildet ja ein Teilphänomen des umfassenden Phänomens, das hier „Krankheit“ genannt wird. Der Kern dieser umfassenden Krankheit Israels

¹⁶ N. LOHFINK, „Ich bin Jahwe, dein Arzt“ (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26), in: N. LOHFINK u.a., „Ich will euer Gott werden.“ Beispiele biblischen Redens von Gott (SBS 100), Stuttgart 1981, 11–73.46. Vgl. auch M. L. BROWN, Art. *rapa*, in: ThWAT VII, 617–625.

aber ist seine zerbrochene Gottesbeziehung.¹⁷ So verkündet die Prophetie im Zusammenhang mit der Aufhebung von Auswirkungen und Folgen des Zorngerichtes Jahwes an Israel als Trostbotschaft, daß Gott die am Volkskörper (vgl. Jes 1,5 f.) geschlagenen und durch keine menschliche Anstrengung heilbaren Wunden (Hos 5,13; Jes 8,22; 19,11; 30,13; Kgl 2,13) aufgrund einer von ihm ausgehenden Heilszuwendung nach vollzogener Umkehr (Hos 11,3; Jes 6,10) so behandelt, daß die Schäden behoben und der ursprüngliche Zustand der Unversehrtheit wiederhergestellt wird (Hos 14,5; Jer 3,22; Mal 3,20). Denn Gott verwundet und verbindet, er schlägt, doch seine Hände heilen auch (Ijob 5,18).

Was bei der hier beschriebenen „Übertragung“ der Aussage von Jahwe, dem Heiler Israels, auf die Führungsgeschichte dieses Gottes mit seinem ausgewählten Volk auffällt, ist die Konzentration der Belege auf die deuteronomisch-deuteronomistische Epoche. Allem Anschein nach haben historisch hier zwei Faktoren eine maßgebliche Rolle gespielt. So ist an erster Stelle die Trostbotschaft, daß Gott die von ihm im Zorngericht geschlagenen Wunden wieder heilt, offenbar auf dem Hintergrund der deuteronomischen Reform und vor allem im Zusammenhang mit dem Restaurationsprogramm des Königs Joschija von Juda zu sehen, das man als Glaubensantwort auf die von Gott im Vorderen Orient bewirkte Schicksalswende verstand. Politisch hatte nämlich das Restaurationsprogramm in Juda den unaufhaltsamen Untergang Assurs zur Voraussetzung: ein die von dieser Großmacht unterjochten Völker zutiefst bewegendes Geschehen, das den König Joschija zu seiner mit gutem Erfolg betriebenen Emanzipations- und Annexionspolitik ermutigte und ihm auf dieser Grundlage die Wiederherstellung des Großreiches Davids als realistisch erscheinen ließ.¹⁸ An zweiter Stelle ist die ebenfalls historische Tatsache zu vermerken, daß die damals in Aussicht genommene Restauration nicht wie einhundert Jahre später bei der Heimkehr aus dem babylonischen Exil gleichsam am Nullpunkt begann und deshalb als Neuschöpfung erschien, sondern als Wiederherstellung des in seinem Kernbestand erhalten gebliebenen Reiches mit einem Davididen an der Spitze. Unter diesen Umständen lag es nahe, die Wiederherstellung Israels als „Heilung“ der in der deuteronomisch-deuteronomistischen Ankündigung von Segen und Fluch als „Krankheit“ bezeichneten Gerichtsstrafen Gottes zu deuten (Dtn 7,15; 28,21 f. 27 f. 34 f. 59–61). Mitgespielt hat bei dieser Sicht der Wiederherstellung Israels wohl auch die zu dieser Zeit vorherrschende Auffassung von Jahwe, dem lebendigen Gott (Dtn 5,26; Jos 3,10; Hos 2,1), der tötet und wieder belebt (Dtn 32,39; 1 Sam 2,6) und der nach Ausweis der zeitgenössischen Prophetie das Restaurationsprogramm des Königs Joschija mit der Schaffung eines neuen

¹⁷ N. LOHFINK (s. Anm. 16), 47.

¹⁸ Zum historischen Hintergrund vgl. H. DONNER, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen (ATD Erg.-Reihe 4), Göttingen 1984/86, 339–357.



Israel unter der Herrschaft eines von allen Stämmen anerkannten Davididen vollenden wird (Hos 2,1-3).¹⁹

Zum besseren Verständnis der hier entstehenden Tradition von Jahwe, dem Heiler Israels, ist zusätzlich der Umstand zu beachten, daß für den Jahweglauben damals sowohl der Untergang Assurs wie auch die dadurch bedingten Restaurationsbemühungen des Königs Joschija als Auswirkung und Folge einer Manifestation der Rettermacht Gottes galten, wie man sie seit der Herausführung Israels aus Ägypten und der Rettung Jerusalems vor dem Zugriff der Assyrer nicht mehr erlebt hatte. Die historischen Verhältnisse ließen allerdings diese Manifestation der Rettermacht Gottes beim Untergang Assurs und bei den Restaurationsbemühungen des Königs Joschija unter zwei verschiedenen Aspekten erscheinen, die beide jeweils eigene Ausdrucksformen entwickelten: Während auf der einen Seite das Eingreifen Gottes zur Rettung Israels aus der Gewalt seiner Feinde mit Hilfe der Vorstellung vom Jahwekrieg erklärt und gedeutet wurde (vgl. Ex 14,1-15,21; 2 Kön 18,13-19,37), erschien auf der anderen Seite die Wiederherstellung Israels nach dem Zorngericht Gottes als Heilung durch Jahwe und als Wiedergenesung des Volkes nach einer todbringenden Krankheit (vgl. Jer 30,17; 33,6). In jedem Fall blieb die Manifestation der Rettermacht Gottes jedoch das die jeweilige Darstellung beherrschende Thema.

Die „Übertragung“ der Aussage von Jahwe, dem Heiler Israels, auf die Führungsgeschichte Gottes mit seinem auserwählten Volk hatte zur Folge, daß fortan die Vorstellung von Krankheit und Heilung als Ausdruck der Wirkmächtigkeit Gottes Eingang in die Bundesparänese fand und hier nicht mehr wie noch im Bereich der Familienreligion vornehmlich als ein das Individuum berührendes Schicksal angesehen wurde, sondern auch als ein Instrument zur Führung des Kollektivs Israel in der Geschichte.²⁰ Anzeichen für diese Entwicklung lassen sich schon in der abschließenden Mahnung des Bundesbuchs erkennen, wo, eingerahmt von dem Verbot der Fremdgötterverehrung (Ex 23,20-24) und dem der Gemeinschaftsaufnahme mit nicht-israelitischen Bevölkerungsgruppen (Ex 23,27.31b-33), als Segensgut für den ungeteilten Dienst Jahwes das Freisein von Krankheit, Fehlgeburt, Kinderlosigkeit und vorzeitigem Tod (Ex 23,25-26) in Aussicht gestellt wird. Weitergewirkt hat diese Mahnung in der deuteronomisch-deuteronomistischen Tradition bei der Akzentuierung der Segenszusagen für Israel im Verheißungsland (Dtn 7,12-15) und bei der Aufstellung der Alternative von Segen und Fluch für die Einhaltung des Gesetzes (Dtn 28,21 f.27 f.34 f.59-61), wobei in jedem Fall das Übel der Krankheit in Verbindung mit den Plagen

¹⁹ Vgl. E. HAAG, „Söhne des lebendigen Gottes“ (Hos 2,1), in: FS W. Thüsing, Münster 1996, 3-24.

²⁰ Vgl. N. LOHFINK (s. Anm. 16), 49-70.

Ägyptens erscheint (Dtn 7,15; 28,27.60). Im Rahmen der Führungsgeschichte Jahwes mit Israel erhielten Krankheit und Heilung sodann den Rang eines Erziehungsmittels zur Glaubenserprobung. So hat nach Auffassung der deuteronomisch-deuteronomistischen Tradition Gott während der Wüstenzeit Israel mit Absicht in Not und Bedrängnis gebracht, weil er auf diese Weise herausfinden wollte, ob sich das Volk auch in der Belastung seines Glaubens unbeirrt an das Wort seines Gottes hält (Dtn 8,2–6). Ähnlich hat nach Ausweis der gleichen Tradition Gott in der Zeit vor der Einführung der Monarchie heidnische Völker im Land der Verheißung vor der Ausrottung bewahrt, weil durch ihre Weiterexistenz der Glaube Israels auf die Probe gestellt werden sollte (Ri 2,22; 3,1–4).

Mit diesen Ausdrucksformen der Bundesparänese hat die Tradition von Jahwe, dem Heiler Israels, jenen Stand der Entwicklung erreicht, der die Einfügung des diesbezüglichen Passus in der Exodusperikope von der Heilung der Bitterwasser von Mara (Ex 15,22–27) verständlich macht. Nach Auffassung von N. Lohfink hat diesen Passus trotz seines unleugbaren Bezuges zu deuteronomischen und deuteronomistischen Texten offensichtlich ein Autor mit priesterschriftlichem Sprachgefühl verfaßt, den man am ehesten der Pentateuchredaktion oder einer noch späteren Bearbeitung zuordnen darf.²¹ Redaktionsgeschichtlich bedeutet dieses Untersuchungsergebnis jedoch, daß jetzt der fragliche Passus im Kontext einer Exodusperikope steht, die aufgrund ihrer Stellung unmittelbar hinter dem Bericht von dem Meerwunder bei dem Auszug Israels aus Ägypten (Ex 14,1–15,21) den Anfang der Wüstenzeit für das Gottesvolk markiert. Nach der für die Eschatologie der Spätzeit des Alten Testaments maßgeblichen Darstellung des Buches Ezechiel ist diese Wüstenzeit aber ein Typus für den Weg Israels durch die „Wüste der Völker“, das heißt: durch die Weltgeschichte, wo die aus dem babylonischen Exil Befreiten noch ein Straf- und Läuterungsgericht ihres Gottes als Glaubensprüfung zu bestehen haben, bevor sie den Zugang zu dem Zion der Heilszeit erlangen (Ez 20,32–38). Wenn daher die Pentateuchredaktion oder eine noch spätere Bearbeitung den Passus von Jahwe, dem Heiler Israels, in die Exodusperikope von der Heilung der Bitterwasser von Mara eingefügt und ihn als Ankündigung einer Fortsetzung der erfahrenen Retterhilfe Gottes mit einer Bundesparänese verknüpft hat (Ex 15,25b.26), dann läßt dies auf eine Situation auf dem Weg Israels durch die „Wüste der Völker“ schließen, in der sich angesichts schwerer Schicksalsschläge und Behinderungen der Glaube des Gottesvolkes an die durchgehaltene Konsequenz einer vorher erlebten Manifestation der Rettermacht Gottes wieder in Frage gestellt sah. Zur Überwindung dieser Glaubensprüfung hielt der Autor des Passus von Jahwe, dem Heiler Israels (Ex 15,25b.26), es offenbar für angebracht, dem Gottesvolk auf

²¹ N. LOHFINK (s. Anm. 16), 39.

seinem Weg durch die „Wüste der Völker“ die Aussicht auf eine „Heilung“ der hier möglicherweise auftretenden Störungen und Schäden zu eröffnen und in diesem Zusammenhang die für das Eingreifen Gottes notwendige Vorbedingung eines Lebens nach seiner Bundesweisung mit Nachdruck in Erinnerung zu rufen. Offenbarungsgeschichtlich betrachtet ist dies die Situation, in die allem Anschein nach die Entstehung des Buches Tobit fiel.

B. Die Interpretation der Vorstellung von Jahwe, dem Heiler Israels

Im Folgenden soll die Art und Weise, wie das Buch Tobit die Glaubensvorstellung von Jahwe, dem Heiler Israels, interpretiert hat, am Beispiel der für den Aufbau des Buches konstitutiven vier Aussagenkomplexe dargestellt und in ihrer theologischen Bedeutung gewürdigt werden. Abschließend soll dann, soweit es die Beobachtungen zur Traditionsgeschichte des Buches Tobit erlauben, auch noch die Frage nach der Zeit und dem Ort seiner Entstehung zur Sprache kommen.

Geht man von der Beobachtung aus, daß die Buchüberschrift (1,1–2) den für die Manifestation der Rettermacht Gottes als Heiler Israels vorgesehenen Horizont entwirft, und beachtet man, daß wegen der parabolischen Geschichtsdarstellung in diesem Buch die historischen und geographischen Angaben offenbar mehr sind als nur Fiktion und Dekoration, dann bietet die Einleitung des Buches Tobit, richtig ausgelegt, trotz ihrer formbedingten Kürze ein aufschlußreiches Bild von der für Tobit schicksalhaften Exilsituation seines Volkes. Aufmerksamkeit verdient hier sowohl die Genealogie des Haupthelden Tobit wie auch die Geographie seines Wohnortes, der wegen seiner Lage im äußersten Norden von Israel in Verbindung mit der Deportation des Volkes nach Assur zu sehen ist. Weist nämlich die in ihrer Länge beeindruckende Genealogie Tobits den Haupthelden als einen wahren Angehörigen des Zwölfstämmevolkes Israel aus, so umschreibt die detaillierte Geographie seines Wohnortes die Himmelsrichtung, aus der nach Ausweis der Prophetie der das Gottesvolk bedrohende Feind aus dem Norden kommt (Joel 2,1–11; Ez 38,1–39,22; vgl. auch Jdt 1,1–3,10). Daß nämlich mit der Notiz über die Deportation Tobits nach Assur der Autor des Buches offenbar keine Information über den wirklichen Hergang der Ereignisse liefern, sondern den König von Assur als Typus schildern wollte, geht aus der Abhängigkeit der Darstellung von der diesbezüglichen Überlieferung des Alten Testaments hervor, die als den Eroberer Samarias nicht, wie es der historischen Realität entsprach, Sargon II., sondern Salmanassar, den Belagerer der Stadt, und als Ziel der Deportation Assur und Medien benennt (2 Kön 17,1–6). Beachtet man weiter, daß nach den Abschiedsworten Tobits das Exil Nordisraels in Assur den Auftakt zu einem auch Juda erfassenden Exil Gesamtisraels dargestellt hat (14,4) und daß dieses „große Exil“ – trotz der Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels nach der Heimkehr der Exulanten aus Babel –

noch bis zum Ende dieser Weltzeit andauert (14,5), dann erhält die Deportation Tobits nach Assur den Charakter eines Anfangsgeschehens auf dem Weg Israels durch die „Wüste der Völker“ (Ez 20,35) oder – nach der Darstellung des Danielbuches – für das Exil des Gottesvolkes im Lande Schinar (Dan 1,1–2).²² Die Angaben der Buchüberschrift entwerfen somit als Horizont für die Manifestation der Rettermacht Gottes als Heiler Israels die Vorstellung einer permanenten Exilsituation, deren Kennzeichen für Tobit, den Haupthelden des Buches, die Vorherrschaft des Weltheidentums und die von ihr ausgehende Bedrohung der Existenz Israels und seines Jahweglaubens ist.

Im Anschluß daran interpretiert der Autor des Buches Tobit im zweiten Aussagenkomplex, der Leidensgeschichte Tobits und Saras (1,3–3,17), das ihm vorgegebene Traditionselement der Glaubensprüfung Israels in der „Wüste der Völker“ (Ez 20,35), indem er am Beispiel der Leiden Tobits und Saras die Notwendigkeit einer Offenbarung Jahwes als Heiler Israels anschaulich darstellt. Dieser Zielsetzung entsprechend zeichnet der Autor zunächst anhand der Leidensgeschichte Tobits (1,3–3,6) das Paradigma eines Jahwetreuen, der trotz seiner Herkunft aus Nordisrael in enger Bindung an den Tempel von Jerusalem und die Weisung des Zionsgottes Jahwe gelebt hat, der dann aber in dem mit einem Amoswort (Am 8,10) ausdrücklich als Straf- und Läuterungsgericht Gottes gedeuteten Exil (2,6) unbegreiflicherweise erblindet und dazu von seiner Umgebung statt Trost und Zuspruch nur hämische Vorwürfe wegen seiner angeblich nicht mehr gerechtfertigten Glaubensfestigkeit zu hören bekommt und der schließlich in seiner Klage bei aller Gottergebenheit und Solidarität mit Israel seine tiefe Ratlosigkeit und Verzweiflung nicht mehr verbergen kann. Charakteristisch für das hier dargestellte Paradigma eines leidenden Gerechten ist die für diesen Abschnitt offenbar als Rahmenaussage konzipierte Feststellung, daß Tobit der Offenbarung Gottes in Gerechtigkeit, Wahrheit und Barmherzigkeit voll entsprochen hat und daß ausgerechnet diese Glaubenshaltung in Ninive, der Metropole des Weltheidentums (vgl. Jon 1,2; 3,2 f.), einer unerträglichen Belastung ausgesetzt worden ist. In Analogie dazu hat der Autor sodann die in ihren Ausführungen kürzer gehaltene, inhaltlich aber gleichgeartete Leidensgeschichte Saras dargestellt und hierbei das Leid einer Israelitin beschrieben, deren Lebenserfüllung als Ehefrau und Mutter durch den Dämon Aschmodai behindert wird (3,7–15). Den Abschluß dieses zweiten Aussagenkomplexes bildet die Nachricht, daß Gott das Flehen Tobits und Saras erhört und den Engel Rafael zu ihrer „Heilung“ ausgesandt hat (3,16–17). Mit dieser im Kontext des Buches als Überleitung gedachten Nachricht hat der Autor nicht nur die Gleichrangigkeit des Leidenschicksals der beiden Jahwetreuen in der ihnen

²² Vgl. E. HAAG, Israels Exil im Lande Schinar. Beobachtungen zu Daniel 1,1–2, in: FS Theologische Fakultät Trier, Trier 2000, 41–54.

auferlegten Glaubensprüfung betont, sondern auch der für das Kerygma des Buches Tobit wichtigen Tatsache Ausdruck verliehen, daß beide, Tobit und Sara, die für die Retterhilfe Gottes erforderliche Voraussetzung im Glauben erfüllen.

Im dritten und größten Aussagenkomplex des Buches (4,1–13,18) interpretiert der Autor am Beispiel der als Manifestation der Rettermacht Gottes angekündigten Heilung Tobits und Saras (vgl. 3,16–17) die Tradition von Jahwe, dem Heiler Israels, indem er ausführlich darlegt, wie Gott das als Folge seines Straf- und Läuterungsgerichtes an Israel hereingebrochene Unheil aufhebt und durch die wunderbare Zusammenführung des jungen Tobias mit Sara seine Absicht zur Fortsetzung der Führungsgeschichte mit Israel zeichenhaft bekräftigt. Der Vorbereitung auf das Heilungsgeschehen dient die sittliche Mahnung, die Tobit seinem Sohn Tobias mit auf den Weg gibt und die ihm die Nachahmung der Glaubenshaltung des Vaters als die Erfüllung des für den Fortbestand des Gottesvolkes im Exil lebensnotwendigen Elterngebotes²³ ans Herz legt (4,1–21). Nicht unwichtig erscheint in diesem Zusammenhang, daß Vater und Sohn den gleichen programmatischen Namen Tobija (= gut ist Jahwe)²⁴ tragen, der den Anfang eines Kernsatzes aus der Gerichtsklage eines leidenden Gerechten enthält: „Gut ist Jahwe zu dem, der auf ihn hofft, zu der Seele, die ihn sucht“ (Klgl 3,25). Mit dem Auftreten des Engels Rafael als Vermittler der Retterhilfe Gottes greift der Autor eine vornehmlich für die Wüstenzeit Israels (Ex 14,19; 23,20.23; 32,34; 33,2; Num 20,16), aber auch darüber hinaus (Gen 24,7.40; Ps 91,11; Dan 3,25) belegte Vorstellung auf, wonach Gott den mit ihm Verbundenen seinen Engel als Anführer, Wegbegleiter und Beschützer beigesellt.²⁵ Im Buch Tobit hat der Autor diese Vorstellung so interpretiert, daß der Engel mit dem programmatischen Namen Rafael (= Gott heilt) den Jahwetreuen sich als Angehöriger ihres eigenen Volkes mit dem ebenfalls programmatischen Namen Asarja (= Jahwe hilft) offenbart und auf diese Weise die Retterhilfe Gottes im Dienst am Nächsten wirkmächtig vermittelt. Das Heilungsgeschehen selbst, zu dessen Illustration

²³ Zu der hier angesprochenen Problematik vgl. R. BOHLEN, Die Ehrung der Eltern bei Ben Sira. Studien zur Motivation und Interpretation eines familienethischen Grundwertes in frühhellenistischer Zeit (TThSt 51), Trier 1991, 306–347; M. OEMING, Ethik in der Spätzeit des Alten Testaments am Beispiel von Hiob 31 und Tobit 4, in: FS H. von Reventlow, Frankfurt 1994, 159–173; V. SKEMP, ΑΔΕΛΦΟΣ and the Theme of kinship in Tobit, in: EthL 75 (1999) 92–103.

²⁴ Tobit ist die präzisierte Form des hebräischen Personennamens *Tobi* als apokopierter Form von *Tobijah(u)*, wobei an die vokalische Endung ein konsonantischer Auslaut angefügt worden ist, um den Namen undeclinierbar zu machen. Vgl. P. DESLAERS, Art. Tobias, Tobit, in: NBL (Lfg. 14/15), Düsseldorf/Zürich 2001, 879 f.

²⁵ M. MACH, Entwicklungsstudien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit, Tübingen 1992, glaubt, daß bei der Reisebegleitung Rafaels ein wunderhaftes, an Gen 24 orientiertes Motiv vorliegt (148).

der Autor zwei der Volksüberlieferung entlehnte Motive narrativ einsetzt, vollzieht sich bei Tobit in der Wiederherstellung seines Augenlichts und bei Sara in der Bannung des Dämons Aschmodai, der ihrer Lebenserfüllung bis dahin im Weg gestanden hat. Von nicht geringer Bedeutung für das Kerygma des Buches ist dabei der Umstand, daß die Heilung Tobits erst dann erfolgt, nachdem Tobias Sara geheiratet hat und er mit ihr glücklich nach Ninive zurückgekehrt ist; denn auf diese Weise wird Tobit zum Augenzeugen der Offenbarung Jahwes²⁶ als Heiler Israels, der den Fortbestand seines Volkes auch in der Exilssituation von Assur garantiert. Bevor jedoch Tobit, „sehend“ geworden, in seinen Abschiedsworten an Tobias und Sara prophetisch redet, folgt er der Aufforderung des Engels zum Lobpreis Gottes, indem er das Heilswalten Gottes in dieser Weltzeit und bei der Vollendung seines Werkes in der Herrlichkeit des endzeitlichen Jerusalems preist (13,1–18).

Im vierten und letzten Aussagenkomplex läßt der Autor den jetzt auch im Glauben sehend gewordenen Tobit das von ihm erlebte Heilungsgeschehen im Licht der Prophetie auslegen (14,4) und hierbei dessen offenbarungsgeschichtlichen Anspruch für Israel hervorheben. Danach dient die in dem Heilungsgeschehen von Tobit und seiner Familie individuell erfahrene Manifestation der Rettermacht Gottes der Sicherung des Fortbestandes von Israel in der Zeit des „großen Exils“ (14,5) und – eng damit verbunden – der Stärkung des Glaubens an die Führungsgeschichte Gottes mit seinem Volk und deren Vollendung, die einmal der ganzen Menschheit Heil und Heilung beschert (14,6–7). Angesichts dieser eschatologischen Perspektive gewinnt deshalb für alle Jahwetreuen – sei es im Mutterland Judäa oder sei es in der Weltdiaspora – das die Nachkommenschaft Tobits verpflichtende Paradigma einer Glaubenshaltung an Bedeutung, die der Offenbarung Gottes in Gerechtigkeit, Wahrheit und Barmherzigkeit voll entspricht (14,8–9; vgl. 1,3 und 3,2).

Im Rückblick auf die Tradition von Jahwe, dem Heiler Israels, und ihre Interpretation im Buch Tobit läßt sich jetzt dessen theologische Bedeutung in die Erkenntnis fassen, daß Gott seine Königsherrschaft nicht, wie es die Apokalyptik unter dem Druck der Naherwartung einseitig dargestellt hat, erst bei der Neugestaltung dieser Welt, sondern schon vorher, nämlich als Retterhilfe bei seiner Führungsgeschichte mit Israel offenbart und daß solche Manifestationen seiner Rettermacht nicht nur dem Gottesvolk als Kollektiv durch Schutz vor dem Zugriff des Antijahwe, sondern auch dem einzelnen Jahwe-

²⁶ Nachdem Rafael bei der Heimkehr nach Ninive angekündigt hat, daß Tobit nach der Behandlung mit der Fischgalle „aufblicken und das Licht schauen“, das heißt: wieder sehen wird (11,8), bekennt Tobit im Anschluß an die Wunderheilung: „Ich habe dich gesehen, Kind, das Licht meiner Augen“ (11,14) und erkennt in diesem Vorgang das Ende der ihm von Gott auferlegten Züchtigung (11,15). Ein ähnliches Zeugnis von dem „Sehen im Glauben“ liegt vor am Ende der Meerwundererzählung, wo Israel die toten Ägypter „sieht“ und darin das Walten der Hand Jahwes erkennt (Ex 14,30f.).

treuen als Individuum durch „Heilung“ in seinem von Unheil erfüllten Lebensschicksal zuteil werden. „Heilung“ meint hier nach Ausweis des Buches Tobit, daß Gott im Einzelfall die Unheilsfolgen jenes Straf- und Läuterungsgerichtes aufhebt, das diese Weltzeit bis zum Anbruch der ewigen Königsherrschaft Gottes erfüllt.²⁷ Trotz ihrer Einschränkung und Begrenzung auf den einzelnen Jahwetreuen haben diese Manifestationen der Rettermacht Gottes eine allgemeine, offenbarungsgeschichtliche Bedeutung, insofern sie, von Gottes Heilszuwendung getragen, zeichenhaft auf die Offenbarung seiner ewigen Königsherrschaft verweisen, die der Unheilssituation dieser Welt einmal für immer ein Ende setzt. An die Stelle der apokalyptischen Naherwartung ist daher im Buch Tobit eine sich im Ablauf der Geschichte realisierende, präsentische Eschatologie getreten, die dem Glauben an die Königsherrschaft Gottes die notwendige Dynamik verleiht.

Die Frage nach der Entstehung des Buches Tobit hat in der alttestamentlichen Forschung recht unterschiedliche Antworten erhalten: Vom Ende der Perserherrschaft bis zum Makkabäeraufstand reichen die Vorschläge für die Abfassungszeit und von Jerusalem bis Ägypten und Mesopotamien die Mutmaßungen über den Abfassungsort des Buches. Im Anschluß an die Beobachtungen zur Traditionsgeschichte des Buches Tobit lassen sich jedoch – mit der gebotenen Vorsicht – neue Anhaltspunkte für die Lösung des alten Problems benennen. Ausgangspunkt ist die Erkenntnis, daß als Horizont für das im Buch Tobit dargestellte Heilungsgeschehen nicht, wie es die Mehrzahl der Erklärer sieht, die Weltdiaspora Israels mit ihrer den Jahweglauben provozierenden heidnischen Umgebung in Frage kommt, sondern das die ganze Weltgeschichte anfüllende „große Exil“ des Gottesvolkes, das nach Ausweis des Buches Tobit (1,1–2; 14,4–5) und des mit ihm in diesem Punkt konform gehenden Buches Daniel (Dan 1,1–2; 2,36–45) bis zum Anbruch der ewigen Königsherrschaft Gottes währt und in dessen Verlauf das Weltheidentum den Jahwetreuen ihre Existenzbedingungen setzt. Diese Exilssituation hat für den im Mutterland ebenso wie in der Zerstreuung lebenden Jahwetreuen zur Folge, daß sein Glaube an die Führungsgeschichte Gottes mit Israel ständig einer Prüfung ausgesetzt ist und hierbei Gefahr läuft, die Orientierung zu verlieren. Prüfungen dieser Art aber waren für die Jahwetreuen die Religionsverfolgung unter Antiochos IV. und die Gründung des Hasmonäerstaates, dessen Leitbild immer stärker die Machtpolitik der hellenistischen Monarchien war. Beide Vorgänge sind dem Autor des Buches Tobit, wie seine Darstellung anzudeuten scheint, bekannt gewesen. Jedenfalls verrät dies einerseits der Hinweis Tobits auf das Bestattungsverbot für die Erschlagenen

²⁷ Zur Einordnung dieses Heilungsgeschehens in den übergeordneten Kontext von Theologie, Medizin und Pastoral vgl. U. KOSTKA, *Der Mensch in Krankheit, Heilung und Gesundheit im Spiegel der modernen Medizin. Eine biblische und theologisch-ethische Reflexion* (Studien der Moralthologie 12), Münster 2000 (Lit.).

Israels in Assur (1,19; vgl. 2 Makk 9,15) und andererseits die auffällige Hervorhebung Jerusalems als Zentrum des grundsätzlich noch in der Zerstreung lebenden Zwölfstämmevolkes, das durch sein Festhalten an der Wallfahrt zum Zion (1,6) und an seiner Hoffnung auf die endzeitliche Herrlichkeit der Gottesstadt (13,16–18) die Offenbarungsstätte der noch verborgenen Königsherrschaft Gottes (13,1) nicht aus dem Auge verliert. Der Autor des Buches Tobit dürfte daher ein Nachfahre jener Hasidäer gewesen sein, die den Makkabäeraufstand anfangs noch unterstützten (1 Makk 2,42), aber zu dem Hasmonäerstaat später auf Distanz gingen, weil ihre Auffassung von Theokratie und Eschatologie einer weiteren Kooperation mit den Siegern im Wege stand. Denn ebensowenig wie diese Jahwetreuen im Hinblick auf den Anbruch der ewigen Königsherrschaft Gottes im Makkabäeraufstand mehr als nur eine „kleine Hilfe“ (Dan 11,34) erblickten, konnten sie im Hasmonäerstaat schon die „Heilung“ all der Schäden erkennen, die den Jahwetreuen während des „großen Exils“ immer wieder zugefügt wurden. Mit hoher Wahrscheinlichkeit läßt sich daher die Behauptung wagen, daß die Abfassung der Endgestalt des Buches Tobit in die Zeit des ausgehenden 2. Jahrhunderts v. Chr. fällt und daß als Abfassungsort am ehesten Jerusalem in Frage kommt.

Die Bitte um Gottes Gaben als Mitte christlicher Existenz

Zur Theologie des Epheserbriefes

Die äußerst komplexe Thematik und Gedankenführung des Epheserbriefes läßt den Versuch, sein vermeintliches Hauptthema zu benennen, fragwürdig erscheinen. Die Auffassung von F. C. Baur, daß „der Hauptpunkt“¹ des Briefes die Christologie, näherhin „die Idee des $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ“², sei, ist bis in neuere Zeit vertreten worden. Besonders die Diskussion um eine interpretatio gnostica des Eph, wie sie von Vertretern der Religionsgeschichtlichen Schule versucht worden war, hatte das kosmisch konnotierte Verständnis des erhöhten Christus und der Kirche ins Zentrum der Forschung rücken lassen.³ Auch wenn man nicht leugnen kann, daß die Christologie in ihrer Gestalt und Wesen der Kirche prägenden Bedeutung für den Deuteropaulinen zentral ist,⁴ so darf doch nicht übersehen werden, daß die Denkbewegung des Eph wesentlich theologisch ist: Gott ist ihr Ausgang und ihr Ende. Dies kommt besonders in den Kapiteln 1–3 zum Ausdruck, die als „theologischer“ Teil von den Kapiteln 4–6, dem „paränetischen“ Teil, deutlich abgehoben sind. Die theozentrische Prägung ist nicht bloß auf die Eingangseulogie 1,3–14 und die Schlußdoxologie 3,20 f. beschränkt, sondern hält sich in den beiden Rahmen-

¹ F. C. BAUR, Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums, Stuttgart 1845, 256.

² Ebd. 276.

³ Die von R. Bultmann seinem Schüler H. Schlier aufgetragene Eph-Studie, die den von ihm postulierten gnostischen Erlösermythos im Brief wiederfinden sollte (s. R. BULTMANN, Urchristliche Religion (Forschungsbericht), in: ARW 24 [1926] 138 f.) trägt denn auch den Titel „Christus und die Kirche im Epheserbrief“ (BHTh 6), Tübingen 1930. Daß Schliers existential und ontologisch ausgerichtete Hermeneutik seiner Eph-Exegese trotz der zunehmenden Front gegen ein gnostisches Deutemodell (vgl. R. v. BENDEMANN, Heinrich Schlier. Eine kritische Analyse seiner Interpretation paulinischer Theologie [BEvTh 115], Gütersloh 1995) weiterhin Beachtung findet, bezeugt zuletzt eindringlich die Eph-Kommentierung von H. HÜBNER, An die Epheser (HNT 12), Tübingen 1997, 127–277.

⁴ So zuletzt auch R. KAMPLING, Innewerden des Mysteriums. Theologie als traditio apostolica im Epheserbrief, in: K. Scholtissek (Hg.), Christologie in der Paulus-Schule. Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangeliums (SBS 181), Stuttgart 2000, 104–123, 122. – Kritik an der Fokussierung auf „Christus und die Kirche“ übt jüngst N. A. DAHL, Einleitungsfragen zum Epheserbrief, in: ders., Studies in Ephesians. Introductory Questions, Text- & Edition-Critical Issues, Interpretation of Texts and Themes ed. by D. Hellholm, V. Blomkvist, and T. Fornberg (WUNT 131), Tübingen 2000, 3–105, 7 (im Anschluß an U. Luz, Der Brief an die Epheser [NTD 8/1], Göttingen 1998, 105–180, 108).

kapiteln 1 und 3 durchgehend. Auch das Christus-Enkomion 2,14–18, Fundament und Nabel des eph Kirchenverständnisses, schließt mit dem Blick auf den göttlichen Vater, zu dem Christus Juden und Heiden den Zugang erschlossen hat: „denn durch ihn haben wir beide den Zugang in einem Geist zum Vater“ (2,18).

Wie nun näher dargelegt werden soll, ist der erste Briefteil nicht als eigenständiger, von der folgenden Gemeindepäranese unabhängiger theologischer oder christologischer Traktat zu lesen, sondern als ein Text, der eine kommunikative Struktur darstellt, die durchgehend von der Trias Gott-Christus-Christen bestimmt ist. Die himmlische „Sozietät“ der Throngemeinschaft Gottes und Christi mit der Kirche steckt den Rahmen ab, über dem sich die christliche Existenz ihrer selbst vergewissern und entfalten soll. Bestimmend für das ekklesiale Leben, wie es in der Gemeindepäranese Eph 4–6 beschrieben und angemahnt wird, ist das Wissen um Gottes Liebes- und Gnadengaben in Christus. Der kommunikative Charakter der eph Theologie zeigt sich bereits in der großen Eingangs-eulogie ganz entfaltet.

Die Eulogie Eph 1,3–14

Als Satzungenetüm von außerordentlicher Länge⁵ und inhaltlicher Schwere bietet die Eulogie, mit welcher der Deuteropauline⁶ nach einleitender Zuschrift und Segenswunsch 1,1 f. anhebt, erhebliche Schwierigkeiten hinsichtlich ihrer Form und Semantik. Angesichts der erdrückend vielen Gliederungsversuche, die bisher vorgelegt worden sind,⁷ scheint vor jeder semantischen und funktionellen Bestimmung ein textlinguistischer Einstieg am sinnvollsten.

Auffällig ist zunächst das formelhafte „in Christus“ (ἐν Χριστῷ) und seine Äquivalente „in ihm (selbst)“ (ἐν αὐτῷ/ᾧ). H. Krämer sieht darin „das durchgehende Ordnungsprinzip der ganzen Eulogie im Sinne der Durchdringung von Form und Inhalt“⁸. Wie V. 3 auf das ἐν Χριστῷ zustrebe und in ihm gipfele,

⁵ E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig – Berlin 1913 (= Darmstadt 1956), 253, Anm. 1, charakterisierte den Satz als „das monströseste Satzkonglomerat ..., das mir in griechischer Sprache begegnet ist“. Ähnlich A. LOISY: „une interminable phrase, somtueux galimatias“ (zitiert nach C. MASSON, *L'Épître de Saint Paul aux Éphésiens* [CNT 9], Neuchâtel – Paris 1953, 148).

⁶ Die deuteropaulinische Verfasserschaft des Briefes ist weitgehender Konsens der Forschung und braucht hier nicht erörtert zu werden.

⁷ Einen kurzen Überblick gibt H. MERKEL, *Der Epheserbrief in der neueren exegetischen Diskussion*, in: ANRW II,25,4 (1987) 3224–3227. Hilfreich ist auch die Synopse der Textstrukturierung von N. A. DAHL, *Das Proömium des Epheserbriefes*, in: ders., *Studies in Ephesians* (vgl. Anm. 4), 315–334, 330 f. Neben seiner eigenen Textstrukturierung von 1951 stehen die Gliederungen von Krämer (1967), Schnackenburg (1977) und Lincoln (1990).

⁸ H. KRÄMER, *Zur sprachlichen Form der Eulogie Eph. 1,3–14*, in: WuD N.F. 9 (1967) 34–46, 38.

so liefen alle einem ἐν ᾧ vorangehenden Stücke in den gleichen betonten Begriff aus: ἐν τῷ ἡγαπημένῳ (V. 6), ἐν τῷ Χριστῷ (V. 10.12). Ausgehend von den genannten christologischen Schlußformeln und weiteren Strukturbeobachtungen ergeben sich für Krämer drei Teile: (I) Benediktionsformel (V. 3); (II) V. 4–12 (mit den drei Einzelteilen V. 4–6.7–10.11–12) und (III) 13–14. Jüngst hat M. Theobald diese Gliederung wieder aufgenommen.⁹ Den Teil II hält er für konzentrisch angeordnet, sofern in der Mitte die Christus-Strophe V. 7–10 zum Thema „Erlösung“ stehe, eingerahmt von den „Strophen“ V. 4–6 und V. 11–12, die die Erwählung der Glaubenden vor aller Zeit thematisierten. Die als „Zusammenfassung“ des Alls gedeutete österliche Erhöhung Christi sei das „Geheimnis“ (V. 9), um dessen Erkenntnis Eph ringe, weshalb es auch im Zentrum der Eulogie seinen passenden Ort habe.¹⁰

Auch wenn die von der augenscheinlichen Dominanz der Christus-Ausagen bestimmte Textstrukturierung einleuchtet und hier auch übernommen werden soll, läuft sie in ihrer vorwiegend christologischen Blickrichtung doch Gefahr, die theologische Spannweite und Durchgestaltung des Textes zu überdecken.¹¹ Die Eulogie zeichnet nämlich in mehreren Anläufen eine Heilsökonomie, die wesentlich von der triadischen Beziehung Gott–Christus–Wir bestimmt ist. Wie R. Schnackenburg m. E. richtig gesehen hat, ist diese „Dreiecksbeziehung“ grundlegend für die sprachliche Kommunikation des Paulinen.¹² Sie ist bereits im feierlichen Introitus V. 3 enthalten: „Gesegnet der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns segnete in allem geistlichen Segen in den Himmeln in Christus“. Diese Segensformel kann als programmatische Überschrift über die Eulogie, ja den ganzen Brief gelesen werden. Der Dreiheit von Gott, Christus und den Gläubigen entspricht die dreifache Sequenz εὐλογητός – εὐλογήσας – εὐλογία, die in ihrer rhetorischen und semantischen Intention in deutscher Übertragung kaum nach-

⁹ M. THEOBALD, Mit den Augen des Herzens sehen. Der Epheserbrief als Leitfaden für Spiritualität und Kirche, Würzburg 2000, 40–43.

¹⁰ M. THEOBALD, Augen 43 (s. vorige Anm.).

¹¹ Gleiches gilt auch für den Versuch von I. H. THOMSON, Chiasmus in the Pauline Letters (JSNT, S 111), Sheffield 1995, 46–83, die V. 4–10 als Chiasmus mit dem christologischen Zentrum 1,7 zu lesen. 1,4 hat danach seine Entsprechung in 1,9c–1,10 (ἢν προέθετο...), 1,5 in 1,9ab, 1,6 in 1,7c–1,8 (κατὰ τὸ πλοῦτος...) und 1,7ab (Ἐν ᾧ ἔχομεν .. τῶν παραπτωμάτων) bildet die Mitte: „This element [sc. 1,7ab], on which the others turn, is the key one for the understanding of the whole chiasmus. The climax to *history* may be in the reuniting of all things in Christ, but the central focus of the *chiasmus* lies in this element“ (69).

¹² R. SCHNACKENBURG, Die große Eulogie Eph 1,3–14. Analyse unter textlinguistischen Aspekten, in: BZ 21 (1977) 67–87; vgl. auch R. HOPPE, Theologie in den Deuteropaulinen (Kolosser- und Epheserbrief), in: H.-J. Klauck (Hg.), Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (QD 138), Freiburg u.a. 1992, 163–185, 180 ff.

geahmt werden kann: „Gesegnet ist, der uns mit allem Segen gesegnet hat“.¹³ Die damit eingefangene zweifache Bewegung von Gott zu den Gläubigen und umgekehrt ist bereits im anfänglichen ἑυλογητός enthalten. Es entspricht als Einleitung des Lobpreises dem hebräischen *barūk*, das zunächst das Segnen oder den Segensspruch meint, zugleich aber auch das Gesegnetsein, das Mit-Segen-Gefülltsein.¹⁴ Gottes schöpferische Segenskraft überträgt sich auf den Menschen. So wird er gleich nach seiner Erschaffung von Gott gesegnet (Gen 1,28).¹⁵ Auf dem Segen an Abraham gründet sich sodann die Heilsgeschichte des Volkes Israel. Auch umgekehrt ist es der Mensch, der – zuerst wohl in Dankesbezeugungen anlässlich aktueller Ereignisse, dann auch im Kontext der kultischen Lobpreisung – Gott „segnet“.¹⁶ Der wohl ursprünglich dahinter stehende Gedanke, die Gottheit als Träger der Segensmacht seinerseits durch Segnungen in dieser Macht stärken zu wollen, wird im Jahweglauben zum dankbaren Ausdruck der Ehrerbietung gegenüber dem Herrn der Schöpfung und Geschichte. Eph 1,3 nun zeichnet dieses Zusammenspiel von Gottes Segen und dem diesen erwidern den Lobpreis des Menschen in unvergleichlicher Dichte und Prägnanz. Wie oben in der Übersetzung angezeigt, ist die fehlende Kopula zu ἑυλογητός am besten indikativisch aufzufassen.¹⁷ Gott, dem Geber des heilmächtigen Segens (ὁ ἑυλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ ἑυλογίᾳ), wird der Segen als Lob zurückgegeben (ἑυλογητός).¹⁸ Daß Eph diese Zielrich-

¹³ Die rhetorische Formbestimmung dieser Sequenz als Antanaklasis (so H. SCHLIER, Der Brief an die Epheser, Düsseldorf 1965, 43, mit übrigens falscher Schreibung „Antanaklisis“) lehnt H. HÜBNER, Epheser 133 (s. Anm. 3) zu Recht ab, da hier weder ein Dialog geführt wird noch *contraria* vorliegen.

¹⁴ So S. MOWINCKEL, Psalmenstudien, V.: Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung, Kristiania 1924, 5.

¹⁵ Vgl. H. W. BEYER, Art. *εὐλογέω, εὐλογία*, in: ThWNT II, 754.

¹⁶ So J. SCHARBERT, Art. *barūk*, in: ThWAT I, Sp. 808–841, 837–841. Für einen nicht-kultischen Ursprung der Segensformel plädieren auch J.-P. AUDET, *Esquisse historique du genre littéraire de la „bénédictio“ juive et de „l’eucharistie“ chrétienne*, in: RB 65 (1958) 371–399, 376–378; W. TOWNER, „Blessed be YHWH“ and „Blessed art Thou, YHWH“: The Modulation of a Biblical Formula“, in: CBQ 30 (1968) 386–399, 388f.

¹⁷ Ein Vergleich mit Röm 1,25 (ἐστίν), 2 Kor 11,31 (ὄν), 1 Petr 4,11 (ὃ ἐστίν ἡ δόξα) legt dies nahe. Siehe Bl-Debr § 128,5, Anm 8.

¹⁸ Auch wenn sich ἑυλογητός in der LXX findet, etwa in Gen 14,20; Ps 17,47; 65,20; Tob 13,1, rekurriert Eph wohl weniger auf die LXX als auf den Beginn des zweiten Korintherbriefes, der wie Eph die Besonderheit hat, nach dem Briefeingang statt mit dem üblichen paulinischen Dankgebet mit einem Lobpreis anzuheben. Es besteht wörtliche Übernahme. Auch der weitere Text lehnt sich an 2 Kor an. Zu nennen sind die strukturellen Übereinstimmungen ὁ + Part. + ἡμᾶς (Eph 1,3 = 2 Kor 1,4), καθὼς (Eph 1,4 = 2 Kor 1,5) und die Wortidentitäten in Eph 1,13f. bzw. 2 Kor 1,20–22. So U. LUZ, Überlegungen zum Epheserbrief und seiner Paränese, in: H. Merkley (Hg.), Neues Testament und Ethik. FS: R. Schnackenburg, Freiburg 1989, 376–396, 380. Luz sieht darin die Absicht des Verfassers, einen im Stil paulinischen Brief zu schreiben (anders N. A. DAHL, Proömium 318 [s. Anm. 7] und E. BEST, A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians [ICC], Edinburgh 1998, 105).

tung „zum Lob (der) Herrlichkeit“ (εἰς ἔπαινον [τῆς] δόξης) im Verlauf der Eulogie gleich dreimal (V. 6.12.14) aufgreift, unterstreicht nachdrücklich die theologisch-doxologische Blickrichtung und den von daher getragenen Impetus des Textes. Gepriesen wird Gott freilich nicht mehr allein als der Gott Israels, sondern als der „Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus“. Gottes Segen, sein Heilshandeln in der Gemeinde geschieht und ist erfahrbar ἐν Χριστῷ. Umgekehrt befähigt und motiviert diese Segensgabe der Christusverbundenheit die Gemeinde zum Gotteslob. Die unermüdliche Wiederholung der In-Christus-Formel will keine Spitze gegen den Gott Israels sein, sondern spiegelt die Dankbarkeit für den durch Christus gewonnenen Zugang zum Vatergott (2,18).¹⁹ Charakteristisch für die oft mehrdeutige Begrifflichkeit des Deuteropaulinen ist, daß ἐν Χριστῷ in V. 3 und ἐν αὐτῷ in V. 4 sowohl lokal als auch instrumental gelesen werden kann.²⁰ Für die Gläubigen ereignet sich eben die göttliche Heilsökonomie im Wirken Christi bzw. durch die Hineinnahme in seinen „Raum“, der im weiteren als Christi Leib und Pleroma gezeichnet wird (1,22 f.).²¹ Diese universelle Formel vom Sein in Christus beinhaltet auch die kosmische Ausweitung der christlichen Existenz „in die Himmel“ (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) und „vor Grundlegung der Welt“ (πρὸ καταβολῆς κόσμου). Voraussetzung dieser beispiellosen Entgrenzung des Bereiches Christi in die Himmel und die Vorweltlichkeit ist die Lehre von der Präexistenz Christi, die Eph von dem Kol-Hymnus (vgl. 1,15: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα) übernommen hat, ohne sie jedoch eigens zu thematisieren.²² Der Gedanke, die Christen seien vor Grundlegung der Welt von Gott erwählt (ἐξελέξατο), darf nicht zu ontologischen Spekulationen verleiten, denn er will schlicht sagen, daß die christliche Existenz keine rein kontingente, zufällig gewordene, ist, sondern der Ewigkeit Gottes und Christi entspringt.²³ Die göttliche Segnung und Auserwählung der betenden Gemeinde (εὐλογητός ἡμᾶς ... ἐξελέξατο ἡμᾶς) wird in den V. 5–10 christologisch weiter entfaltet. Doch auch hier ist Gott als der „eigentlich“ Handelnde prononciert: „der uns

¹⁹ So auch R. SCHNACKENBURG, Der Brief an die Epheser (EKK 10), Zürich – Einsiedeln – Neukirchen-Vluyn 1982, 48.

²⁰ Gegen die rein „instrumentale“ Deutung von J. A. ALLAN, The „In Christ“ Formula in Ephesians, in: NTS 5 (1958–59) 54–62, 59, und J. GNILKA, Der Epheserbrief (HThK 10,2), Freiburg – Basel – Wien 1990, 66–69.

²¹ Diese Einheit von Dynamis und Räumlichkeit begegnet auch im Denken Philos. Der zwischen Gott und Welt vermittelnde Logos ist schöpferisches Prinzip und Ort der göttlichen Dynameis, in welchen die nach Tugend strebenden Seelen eingehen. Vgl. etwa Philo, Som 1,62.127 f.; Quaest in Ex 2,27–46; daneben E. FAUST, Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief (NTOA 24), Freiburg (Schweiz) – Göttingen 1993, 19 ff.

²² Vgl. R. SCHNACKENBURG, Brief (s. Anm. 19) 49.

²³ In diese Richtung argumentieren auch H. HÜBNER, Epheser (s. Anm. 3) 142; M. THEOBALD, Aug. 44–46 (s. Anm. 9).

vorbestimmte“ (προορίσας ἡμᾶς 5), „der uns begnadete“ (ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς 6), „der überfließen ließ auf uns“ (ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς 8) und „der uns kundtat“ (γνωρίσας ἡμῖν 9). Christus dagegen kommt eine nicht aufzulösende passiv-aktive Mittlerstellung in der Heilsökonomie Gottes zu. Die vielfachen ἐν Χριστῷ/αὐτῷ/ῷ-Wendungen zielen entweder auf den erhöhten (3.7.10–13) oder den präexistenten (4) Christus. Die geschichtliche Dimension seines Heilswirkens bleibt merkwürdig unterbelichtet, da Eph sich darauf beschränkt, diesbezügliche Zentralbegriffe fast wörtlich aus Kol 1,14 (ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν) und Kol 1,20 (διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ) zu übernehmen. In der gesamten Eulogie tritt Christus nirgends als handelndes Subjekt in der Nominativform auf. Bezeichnenderweise wird die ἐν-Prädikation Christi, die ihn, wie bemerkt, als kosmische und instrumentale Größe vorstellt, nur einmal durchbrochen. In V. 5 nämlich, wo er den Bereich der Präexistenz verläßt und die konkrete Mittlerrolle Christi bis hin zu deren irdisch-geschichtlicher Dimension (V. 7) in den Blick nimmt, gebraucht er die Wendung „durch Jesus Christus“ (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ), welche die kosmische Komponente der ἐν-Formeln ausblendet und nur noch instrumental zu verstehen ist. Der Beter macht sich damit bewußt, daß auch die geschichtliche sichtbare Heilsactio Christi göttlichen Ursprungs ist. Der Blick auf den „Loskauf durch sein Blut“ (ἀπολύτρωσις διὰ τοῦ αἵματος) wird denn auch feierlich umkleidet von der Memoria an Gottes Heilswillen und Gnadenreichtum:

„der uns in Liebe vorbestimmte zur Sohneinsetzung durch Jesus Christus auf ihn hin, nach dem Gefallen seines Willens, zum Lob der Herrlichkeit seiner Gnade, mit der er uns begnadete in dem Geliebten. In ihm haben wir den Loskauf durch sein Blut, den Erlaß der Übertretungen, nach dem Reichtum seiner Gnade, von der er überfließen ließ auf uns ...“

Die Folgeverse 9f. knüpfen an die universale Perspektive des Anfangs an, indem sie das kosmische Heilswirken Gottes im erhöhten Christus betrachten. Bevor Eph das kosmische Christusgeschehen näher expliziert, deutet er es mittels des Revelationsschemas als „Kundgabe des Geheimnisses des göttlichen Willens“ (γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ).²⁴ Wichtiger als die Vorgeschichte des Mysterionbegriffs in der frühjüdischen Apokalyptik und den Qumranschriften ist die paulinische und deuteropaulinische Tradition (vgl. 1 Kor 2,7–10; Kol 1,26; 2,2; 4,3). Das Eph Eigentümliche des Begriffs, sein Bezug zur Ekklesia aus Juden und Heiden (3,6), ist in der Eulogie noch nicht artikuliert. In für Eph typischer Weise wird die Offenbarung des göttlichen Heilswillens sowohl zeitlich wie räumlich dimensio-

²⁴ Zu der strittigen Frage, ob die Wendung ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει zum vorigen V. 8 oder zum Offenbarungsakt in V. 9 zu ziehen ist und ob sie die Weisheit und Einsicht Gottes oder der Menschen meint, vgl. R. SCHNACKENBURG, Brief 55; H. HÜBNER, Epheser 136.

niert. Der in Christus gefaßte Beschluß zielt auf die „Verwaltung der Fülle der Zeiten“ (οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν). Während bei Paulus die οἰκονομία nur in Hinsicht auf das apostolische Amt genannt wird (1 Kor 9,17), meint Eph die Durchführung von Gottes Plan durch Gott selbst.²⁵ Näher bei Paulus liegt die Wendung von der „Fülle der Zeiten“, die wie in Gal 4,4 die in Christus endgültig entfaltete Heilszeit beschreibt.²⁶ Wie es nun weiter heißt, stellt sich diese für den Deuteropaulinen als die Zusammenfassung (Anakephalaiosis)²⁷ all dessen dar, was räumlich getrennt war. Sicher in Anlehnung an Kol 1,20, wo in ebensolchem kosmischen Kontext von der „Versöhnung“ und der „Friedensstiftung“ Christi die Rede ist, begreift Eph das Christusgeschehen als Zusammenführung eines gespaltenen, heillosen Kosmos. Dieser kosmologische Aspekt ist nicht „merkwürdig unmotiviert“, wie zuletzt Hübner²⁸ befindet, sondern der universalen Perspektive der göttlichen Ökonomie, wie sie die Eulogie im Blick hat, durchaus angemessen. Die ganz ähnliche Diktion von Eph 1,20–23; 2,14 und 4,8–10 bestätigt dies. Daß die Allüberhauptung nicht als abstrakte Formel gedacht ist, sondern sich in der Jetztzeit an den erlösten Gläubigen (V. 7) „verwirklicht“, zeigt unmißverständlich die Zielrichtung auf „uns“, die sich nach der „Christus-Strophe“ V. 7–10 fortsetzt und noch verstärkt. Durch den relativischen Anschluß ἐν ᾧ an das V. 10 abschließende ἐν αὐτῷ²⁹ verschränkt Eph den kosmologischen Aspekt des In-Christus-Seins mit dem ekklesiologischen. Die Erlösung des Kosmos ist auch die der Gläubigen, die, wieder im Anklang an die Begrifflichkeit des Galaterbriefs³⁰, in Christus zu Erben berufen sind. Der sich anschließende Hinweis auf die Vorherbestimmung kraft göttlichen Willens wiederholt früher Gesagtes, wobei er mittels der angefügten Gottesprädikation τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος das Geschehen nochmals als all-umfassendes, eben auch den Kosmos betreffendes zeichnet (vgl. τὰ πάντα aus V. 10). Auch die wieder aufgegriffene Bestimmung der Gläubigen εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ enthält eine Erweiterung: εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς .. τοὺς προηλπικότες ἐν τῷ Χριστῷ. Diese partizipiale Apposition³¹ läßt zwei Deutungen zu, da das

²⁵ Vgl. H. HÜBNER, Epheser 137.

²⁶ In beiden Briefen wird auch übereinstimmend die „Gottessohnschaft“ (υἰοθεσία) als Ziel des göttlichen Handelns begriffen (Eph 1,5; Gal 4,5).

²⁷ Zum Begriff vgl. die Kommentare.

²⁸ H. HÜBNER, Epheser 138.

²⁹ Mit ἐν ᾧ in V. 7.11.13 beginnt jeweils etwas Neues, weshalb V. 11 nicht schon mit ἐν αὐτῷ ansetzt (gegen R. SCHNACKENBURG, Brief 60 f.).

³⁰ Gal 3,28 f.: πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ... ἔστε κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι.

³¹ Die Deutung des Partizips als Prädikativum ist wegen des Artikels, der dann eine determinierende Funktion hätte, ausgeschlossen. Vgl. E. PERCY, Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe (Skrifter utgivna av kungl. humanistika Vetenskapssamfundet 39), Lund 1946, 266, Anm. 16.

Kompositum προ-ελπίζειν streng zeitlich „vorher hoffen“ oder allgemein „voraushoffen“ heißen kann. Semantisch ist die Entscheidung von großer Tragweite, da die Wir-Gruppe damit entweder nur auf die Judenchristen oder alle Christen zu beziehen ist. Da in der Eulogie zunächst nichts auf eine rein judenchristliche Lesart hindeutet, wäre eine solche zumindest überraschend. Der jedoch im Folgevers vorgenommene Anrede-Wechsel zu „auch ihr“ scheint die judenchristlichen „wir“, „die schon früher ‚in‘ Christus gehofft haben“, von den heidenchristlichen „ihr“, die erst jetzt das Heil in Christus empfangen haben, deutlich abzuheben. Dies wird gestützt von weiteren Stellen, die die Adressaten ausdrücklich als ehemalige Heiden ansprechen (vgl. 2,11.22³²; 3,1). Die damit implizierte „Vorzeitigkeit“ des Kompositums προ- läßt sich zudem von den ebenfalls temporal konnotierten προ-Komposita in V. 4.5.9.11 motivieren.³³ Auch ein Vergleich mit der parallelen Briefeingangseulogie von 2 Kor 1 (s. o. Anm. 18) unterstützt die „enge“ Interpretation. Während 2 Kor 1,3 im einleitenden Gotteslob wie Eph 1,2.3a noch alle Christen einschließt, meint das „wir“ ab 2 Kor 1,4 nur noch Paulus und seine Begleiter als Trostepfänger im Gegenüber zu den Adressaten. In 1,6 f. wird der Trostepfang dann auf die Briefadressaten ausgedehnt.³⁴

Die judenchristliche Identität der Wir-Gruppe paßt auch zu den genannten Motiven der vorweltlichen Erwählung, Sohn- und Erbschaft sowie der Mysteriumserkenntnis. Die Zuwendung an die Heidenchristen in 1,13 ist dagegen ganz von missionarischer Typologie bestimmt. Auf ihrem Weg in die christliche Gemeinde haben sie das Wort des Evangeliums vernommen und sind zum Glauben gelangt, besiegelt von dem heiligen Geist der Verheißung. Indem der Geist im Schlußsatz näher charakterisiert wird als „das Angeld unseres Erbes, zur Erlösung, der Besitznahme (des Erbes), zum Lob seiner Herrlichkeit“, verbindet er den heidenchristlichen Heilsstand pneumatologisch mit dem judenchristlichen. Im empfangenen Pneuma überträgt sich der vorzeitliche Gottessegens auch auf die Heiden. Die wieder zur Wir-Form übergehende Anrede macht deutlich, daß der Geist das beiden Gruppen gemein-

³² Das heidenchristlich adressierte ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς aus 2,22 stimmt sogar wörtlich mit 1,13 überein.

³³ So richtig E. FAUST, Pax 215 f. (s. Anm. 21). Weitere Argumente ebd. 213–217, und M. BARTH, Ephesians, Bd. 1 (AncB 34), Garden City – New York ¹1981, 130–133. – Seltenerweise gehen die neueren Kommentare von H. HÜBNER, Epheser 140; E. BEST, Commentary 146–148, und U. LUZ, Brief 121, die allesamt die judenchristliche Deutung ablehnen, auf diese wichtigen Beobachtungen nicht ein. Siehe dagegen M. THEOBALD, Aug. 42 f.

³⁴ Vgl. E. FAUST, Pax 214. – Die allgemeine formgeschichtliche Frage, ob eine Eulogie mehr die Erfahrungen des Verfassers und seiner Gruppe zur Sprache bringt oder eher adressatenorientiert ist, müsste noch eingehender untersucht werden. Vgl. dazu N. A. DAHL, Proömium 315–319, und DERS., Benediction and Congratulation, in: ders., Studies in Ephesians, 279–314 (s. Anm. 4 u. 7).

same Erbe ist. In der Taufe³⁵ erhalten die Gläubigen Anteil an der „Fülle der Zeiten“ und sind in das kosmische Heilsgeschehen einbezogen. Die Rede von „der Besitznahme der Erlösung“ stellt freilich abschließend klar, daß das eschatologische Heil erst noch ganz erworben sein will. Demgemäß ist es nicht nur stilistisch motiviert, wenn die Eulogie mit der bekannten Zielangabe εἰς ἔπαινον τῆς δόξης schließt. Im Lobpreis Gottes vermag sich der Christ des Heilsplans Gottes dankbar zu vergegenwärtigen und für den weiteren Weg des Glaubens und der Gnade zu stärken.

Der auf die kleine „Christologie“ der V. 7–10 folgende Schlußabschnitt 11–14 läßt keinen Zweifel an dem pragmatischen Aussagewillen der Eulogie. Der die Epistel einleitende Gottespreis ist kein bloß frommes Erinnern an ein von Gott bestimmtes und in Christus verwirklichtes kosmisches „Spiel“, das „zufällig“ auch die Menschen angeht. Die Allüberhauptung ist uns offenbart. Sie gilt unserer Erlösung. Die damit einhergehende triadische Struktur von Gott-Christus-Wir ist denn auch in der ganzen Eulogie konsequent durchgehalten. In jedem Abschnitt sind alle drei Bezugsgrößen genannt. Man spürt geradezu den Willen des Beters, ja keine irgendwo auszulassen.³⁶ Die Gläubigen sind so überall mithineingenommen, bis in die Transzendenz Gottes. Daß ihnen damit gar die vorweltliche Erwählung (1,4) und himmlische Throngemeinschaft (1,3) zugesprochen ist, sprengt geradezu die Horizonte menschlicher Heilserfahrung. Dies freilich gibt dem Text einen emotionalen Impetus, der sich nicht mit der Haltung der Dankbarkeit und Freude begnügen kann, sondern zur Erprobung und Auseinandersetzung mit der Welt des Widergöttlichen drängt. Die breit angelegte Paränese des zweiten Briefteils wird man daher als Komplementum zur Eingangseulogie verstehen dürfen. Die Trias Gott-Christus-Wir ist auch für den sich anschließenden Abschnitt Eph 1,15–23 bestimmend.

Eph 1,15–23

An Dichte der theologischen Gedanken steht der Folgetext der Eulogie in nichts nach. Wieder handelt es sich um einen einzigen Satz, der gleichwohl leicht in drei Teile gegliedert werden kann, in ein Dankgebet (1,15f.), eine Fürbitte (1,17–19) und ein hymnenartiges Bekenntnis der göttlichen Heils-taten (1,20–23). Die Abfolge von Eucharistie und Fürbitte ist von Kol 1,3–8/1,9–11 übernommen und findet sich z.B. auch in Phil 1,3–11 und Phlm 1,4–6.

Beachtung verdient zunächst das διὰ τοῦτο, das einen Neuansatz markiert

³⁵ Die gleiche Verbindung von Eulogie, Taufe und dem geistgewirkten Blick auf das himmlische Erbe findet sich in 1 Petr 1,3–5.

³⁶ So auch R. SCHNACKENBURG, Eulogie 85.

und aus dem zuvor Gesagten Konsequenzen zieht. Die der Eulogie zugrundeliegende Differenzierung der judenchristlichen Wir und der heidenchristlichen Adressaten (1,13) findet hier in der ausdrücklichen Zuwendung des Apostels an die Ihr-Gruppe ihre Bestätigung. Die in der Eulogie aus Sicht des judenchristlichen Paulinen beleuchteten Heilsmysterien veranlassen diesen nämlich folgerichtig, Dank und Bitte eigens den Heidenchristen zuzuwenden: „ich danke euch und gedenke euer in meinem Gebet“ (1,16).³⁷

Das mit ἵνα V. 17 eingeleitete Gebet richtet sich in feierlicher Sprache wieder an Gott. Auffällig ist die ungewöhnliche Gottesprädikation „der Vater der Herrlichkeit“ (ὁ πατὴρ δόξης). Wie der weitere Kontext mit seiner Offenbarungs- und Dynamis-Terminologie anzeigt, meint die Doxa weniger Gottes Wesen als seine sich offenbarende Wirkmacht. Diese bereits alttestamentlich gegebene Bestimmung der Herrlichkeit Gottes erschließt sich für Eph „in Christus“. Um dieses ἐνὶ Χριστῷ (V. 20) voll begreifen zu können, bittet der Apostel um die göttliche Gabe des „Geistes der Weisheit und der Offenbarung in seiner Erkenntnis“ (πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπίγνωσιν αὐτοῦ V. 17). Es ist kein Widerspruch, daß Eph hier nochmals um die Gabe des Pneuma bittet, mit dem die Christen nach 1,13 doch schon versiegelt sind.³⁸ Als „Pneuma der Weisheit und Offenbarung“ steht es für das Heilshandeln Gottes, das fortwährend neu empfangen und angeeignet werden will. Eph greift dabei Kol 1,9 auf, macht jedoch die modale Bestimmung ἐν πάσῃ σοφίᾳ zum Gegenstand der Bitte. Umgekehrt wird die kolossische Bitte um die ἐπίγνωσις von Eph modal determiniert, so daß die „Erkenntnis Gottes“ zur eigentlichen Zielbestimmung wird. Die überhaupt häufige Verwendung gnoseologischer Termini weist Eph als einen entschieden hermeneutischen Theologen aus. Daß es Eph in der Tradition der alttestamentlichen und paulinischen Theologie nicht um ein intellektuelles Erkennen zu tun ist,³⁹ sondern ein im Begreifen sich selbst personal ergreifenlassendes Bemühen, machen bereits die vorstehenden Verweise auf πίστις und ἀγάπη in 1,15 deutlich. Die Bitte des δῶν um den Geist setzt sich denn auch fort mit dem vielleicht von 2 Kor 4,6 motivierten Wunsch nach „erleuchteten Augen des Herzens“, um Gottes Berufung und Erbe unter den Heiligen zu erkennen (1,18) und weiter, wie überragend seine Macht an den Gläubigen wirkt. Das in V. 18f. viermalige auf Gott verweisende αὐτοῦ und die überhäufenden

³⁷ H. HÜBNER, Epheser 145, der den judenchristlichen Bezug der „Wir“ aus der Eulogie vehement ablehnt, hat mit der Deutung des kausalen διὰ τοῦτο bezeichnenderweise Schwierigkeiten: „es leuchtet nicht recht ein, daß ‚Paulus‘ aus der Eulogie mit ihren theologisch so grundsätzlichen Aussagen und dem betonten, dort laufend begegnenden ἡμᾶς o. ä. folgert, er höre nicht auf, ‚für euch‘, ὑπὲρ ὑμῶν (!), zu beten“.

³⁸ Vgl. R. HOPPE, Epheserbrief. Kolosserbrief (SKK.NT 10), Stuttgart 1987, 33; H. HÜBNER, Epheser 147.

³⁹ Vgl. nur Hos 6,3.6; Röm 1,28; 10,2f.; 2 Kor 5,16f.

Macht-Prädikationen (μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ .. κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ) scheinen die Theozentrik der Eulogie noch steigern zu wollen. So ist auch das sich anschließende „Credo“ nicht nur ein christologisches Bekenntnis, sondern Preis des Heilswirkens Gottes. Die kosmologisierte und auf das soteriologisch Wesentliche konzentrierte Beschreibung von Gottes Handeln in Christus nach 1,7.10 setzt sich hier fort.⁴⁰ Das mit ἐνίγησεν initial charakterisierte Handeln Gottes an Christus wird näher spezifiziert durch die Partizipialwendungen ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν und καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ. Der theologischen Handlungsperspektive gemäß ist καθίσας transitiv verstanden. Gott hat Christus auferweckt und ihn zu seiner himmlischen Rechten über alle Mächte gesetzt.⁴¹ Daß letztere gottfeindliche Potenzen darstellen, geht aus dem Fortsatz πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ (1,22) hervor. Eph geht hier gegen Ps 8,7 (ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ) mit 1 Kor 15,27 überein. Paulus bringt dieses Unterwerfungsmotiv bereits in 15,25, wobei allerdings unklar bleibt, ob Gott oder Christus selbst, der Handelnde ist.⁴² Eph dagegen läßt an dem Führungsvorrang Gottes keinen Zweifel. Gott selbst ist es, der Christus alle Mächte unterstellt. Er ist es schließlich auch, der ihn „als Haupt über alles (d. h. das All) der Kirche gibt“⁴³. Mit dieser letzten Aktivität Gottes wendet sich Eph wie am Schluß der Eulogie den Gläubigen zu, diesmal freilich unter ekklesiologischer Perspektive. Die Christus von Gott gegebene Hauptschaft über das All betrifft auch die Ekklesia. Die kephale Stellung Christi über der Kirche ist indes nicht despotisch gemeint, sondern, wie nach der Eulogie zu erwarten, ganz und gar segnend gnadenvoll. Dies kommt bereits in dem Verb ἔδωκεν zum Ausdruck, das auf die ekklesiologisch tragenden Verse 4,7 ff. mit ihrem mehrmaligen Verweis auf die Gnaden- bzw. Ämtergaben Gottes und Christi vorausweist. Das ἔδόθη ἡ χάρις (passivum divinum), das sich näherhin in den Ämtern der Kirche expliziert (4,11: ἔδωκεν), gründet in der in 1,22 ausgesagten Christusgabe Gottes an die Kirche. Diese wird nun abschließend wieder

⁴⁰ Das Sterben Christi bleibt hier ganz ausgeblendet. Im Blick sind allein seine Erhöhung und Himmelsherrschaft.

⁴¹ Vgl. M. HENGEL, „Setze dich zu meiner Rechten!“ Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1, in: M. Philonenko (Hg.), *Le Trône de Dieu* (WUNT 69), Tübingen 1993, 108–194, 145. Da hier eindeutig und prononciert Gott der eigentlich Wirkende ist, sollte man vielleicht nicht von der „Austauschbarkeit des Handelns Gottes und Christi“ (145) reden.

⁴² Während z. B. M. HENGEL, Rechten 144 (s. vorige Anm.) in V. 25 einen Subjektwechsel annimmt, θῆ also wie das ὑπέταξεν auf Gottes Handeln bezieht, deuten die meisten Ausleger das θῆ auf Christus (so etwa J. KREMER, *Der erste Brief an die Korinther* (RNT), Regensburg 1997, 344 f.).

⁴³ Zur Begründung dieser Übersetzung der schwierigen Wendung καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ vgl. J. GNILKA, *Epheserbrief* 97; R. SCHNACKENBURG, *Brief* 79; E. BEST, *Commentary* 182 u. a.

betont feierlich Christi Leib und sein Pleroma genannt (1,23). Beide Begriffe begegnen auch im Kolosserhymnus und sind schon dort christologisch und ekklesiologisch interpretiert.⁴⁴ Aber Eph wäre nicht Eph, wenn er die Kennzeichnung der Kirche als Pleroma nicht in einer Schlußattribution christologisch und theologisch verortete. So ist die Ekklesia τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου. Entscheidend für das Verständnis dieser Wendung ist die Frage, ob das Partizip πληρουμένου passivisch oder medial-aktivisch zu lesen ist. Beides macht Sinn.⁴⁵ Eine medial-aktivistische Deutung versteht πληρουμένου als herrscherliches Erfüllen Christi im Sinne von Eph 1,21 f. und 4,10: „Die Kirche ist die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt“. In passiver Deutung bekommt das Partizip eine theologische Konnotation: „Die Kirche ist die Fülle desjenigen, der von Gott ganz erfüllt wird, Christus“. Diese Lesart paßt gut zur durchgehend theologischen Diktion des Eph und hat auch in der kol Aussage 2,19, daß das göttliche Pleroma in Christus Wohnung nimmt, seine Entsprechung. Am überzeugendsten ist m.E. jedoch, mit G. Korting, das Partizip gleichzeitig aktivisch und passivisch zu verstehen.⁴⁶ Danach ist das Partizip πληρουμένου griechisch geschrieben, aber hebräisch gedacht, nämlich als Hophal, dem Passiv des kausativen Hiphil. Zu übersetzen ist dann, wie folgt: „... der Kirche, welche sein Leib ist, die Fülle dessen, der (von Gott) dazu gemacht (= ausersehen, erwählt) worden ist, alles in allen zu erfüllen“⁴⁷. Gestützt wird diese Synthese von aktiver und passiver Deutung des Partizips u. a. von der Entsprechung zur kurz vorher gemachten Aussage αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα. Auch hier ist Gott die causa von Christi Heilstun, das in Hinsicht auf die Ekklesia sowohl kephal-somatisch als auch pleromatisch qualifiziert wird. Die Trias der Eulogie ist somit auch für die eph Ekklesiologie der Verse 1,22b.23 bestimmend. Die die Kirche erfüllende Fülle ist Gottes Fülle. Noch deutlicher artikuliert Eph diesen Gedanken am Ende der zweiten Fürbitte 3,14–19 vor der Doxologie 3,20 f.

Eph 3,14–21

Hat Eph seinen Brief mit einem großen Lobpreis und einer Fürbitte an Gott begonnen, so beendet er den „allgemeinen“ Teil mit einer Fürbitte und einem Gotteslob. Lob und Bitten sind so um den vorwiegend ekklesiologisch orientierten Mittelteil 2,1–3,13 konzentrisch angeordnet.⁴⁸

⁴⁴ Auf die schwierige religions- und traditions-geschichtliche Herleitung dieser Begriffe braucht hier nicht eingegangen zu werden. Vgl. die Exkurse in den Kommentaren.

⁴⁵ Ausführlich dazu R. SCHWINDT, Das Weltbild des Epheserbriefes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie (WUNT), Tübingen 2002.

⁴⁶ G. KORTING, Das Partizip in Eph 1,23, in: ThGl 87 (1997) 260–265.

⁴⁷ G. KORTING, Partizip 262.

⁴⁸ Zur Korrespondenz von Eph 1 und Eph 3 als „theo-logisches Programm“ siehe

Die an den Vatergott gerichtete Bitte bildet wiederum eine einzige Satzperiode. Unverkennbar ist die von Eph intendierte Steigerung des Gedankens, die von drei *ἵνα*-Sätzen (V. 16.18.19b) getragen wird. Die einleitende Zuwendung zum Vater unter der Geste des Kniefalls gibt der Bitte besonderes Gewicht. Wenn Gott Vater genannt wird, „nach dem ein jedes Geschlecht (*πατρία*) im Himmel und auf der Erde benannt wird“, so ist er damit als Schöpfer und Erhalter alles Geschaffenen vorgestellt.⁴⁹ Die an ihn im ersten *ἵνα*-Satz gerichtete Bitte ist zweigliedrig. Erstes Anliegen ist, daß die Adressaten vermöge der göttlichen *Doxa* in ihrem „inneren Menschen“ erstarken sollen. Der *Topos* vom *ἔσω ἄνθρωπος* entstammt der platonischen Traditionslinie und wird auch von Paulus (Röm 7,22; 2 Kor 4,16) übernommen, um die von Gott empfangene Geistexistenz zu beschreiben.⁵⁰ Im nachfolgenden Infinitivsatz V. 17 wird die Bitte um pneumatische Kraftbegabung als „Wohnen Christi in den Herzen“ bezeichnet. Diese *Pneuma*- und Christuspräsenz im Menschen geht einher mit dessen Glaube und Liebe. Der Glaube verbindet mit Christus und bestärkt in der Liebe. Mystik und Ethik sind hier sowenig wie bei Paulus zu trennen.⁵¹ Der zweite *ἵνα*-Satz V. 18f. ist wiederum zweigliedrig. Wie in der ersten Fürbitte 1,17 ff. bittet Eph Gott nicht nur um dessen Geist- und Christus-vermittelte Dynamis, sondern auch um das Erkennen derselben. Der Hinwendung *εἰς ἔσω ἄνθρωπον* entspricht nun komplementär das „Erfassen“ (*καταλαβέσθαι*) aller kosmischen Raumdimensionen. Schon im AT werden die Dimensionen des Weltalls ausgelotet, um Gottes Allgegenwart zu erhellen (vgl. Hiob 11,7–9; Ps 139,8–10). Die Vierdimensionalität verweist allerdings eher auf Vorstellungen aus der Weltbetrachtung der hellenistischen Kosmosreligion, nach der die Kosmosschau eine noetische Angleichung an den Allgott ermöglicht.⁵² Eph rezipiert diesen Hintergrund, führt das Welterfassen aber im weiteren dem Erkennen Christi bzw. dessen Liebe zu (3,19a). Er überschreitet damit die pagane und jüdisch-hellenistische Welt- und Schöpfungserkenntnis hin zur „vierten Dimension“ des *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*-Seins Christi und der Ekklesia. Letztes Ziel der liebenden Erkenntnis ist freilich nicht Christus, sondern Gott selbst, „damit ihr erfüllt werdet zur ganzen Fülle Gottes hin“ (*ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πληρωμα τοῦ θεοῦ*). Wie in 1,23 endet die Fürbitte mit dem Hinweis auf das göttliche *Pleroma*. Während im ersten Fall die „pleromatische“ Bewegung von Gott zur Kirche im Vordergrund steht, ist im zweiten Fall die umgekehrte Bewe-

R. HOPPE, Theo-logie und Ekklesio-logie im Epheserbrief, in: MThZ 46 (1995) 231–245, 242–245.

⁴⁹ Vgl. auch 3,9: *τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι* und 4,6: *εἰς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν*.

⁵⁰ Näheres bei R. SCHWINDT, *Weltbild* (s. Anm. 45).

⁵¹ Vgl. U. LUZ, Brief 149 (s. Anm. 4).

⁵² Vgl. R. SCHWINDT, *Weltbild*, und E. FAUST, Pax 36–41 (s. Anm. 21).

gung zu Gott hin im Blick. Beide Richtungen sind freilich nur die verschiedenen Seiten derselben Medaille, denn das Erfülltwerden der Gläubigen (πληρωθήτε) mit Gottes Fülle läßt sie ja gerade darin eingehen.⁵³ V. 3,19b faßt so das ganze Heilsmysterium zusammen.

Eph schließt sodann das Gebet mit einer Doxologie, die nochmals alle Register eines enthusiastisierenden Sprachstils zieht und seiner großangelegten Gottesverkündigung einen würdigen Schlußpunkt setzt, bevor er mit der Gemeindeparänese neu ansetzt. Die Ehre gilt dem Gott, der „über alles hinaus, was wir erbitten oder erdenken können“, in uns zu wirken vermag (3,20). Er ist größer als alles menschliche Beten und Denken. Allein die Gottesehrung macht daher Sinn. Alle Fürbitten dienen nur diesem Ziel. Daß die Doxa „in der Kirche und in Christus Jesus“ akklamiert wird, mutet zunächst seltsam an. Doch ist es nur die Konsequenz aus ekklesiologischen Aussagen wie etwa 1,3 und 1,22b-23. Wie Gott die Kirche in Christus mit seiner Fülle segnet, so vollzieht umgekehrt die Kirche in und mit Christus ihr Gotteslob. Das triadische Schema ist damit bis zum Schluß durchgehalten. Die Doxologie am Ende der allgemeineren Betrachtungen über Gott, Christus und die Kirche macht nochmals deutlich, daß es dem Deuteropaulinen weniger um eine theologische Systematik als um eine geistliche Stärkung des gemeinsamen christlichen, noch so jungen Glaubens zu tun ist.⁵⁴

Das Christsein als Gnadengeschenk

Wie zuletzt hinreichend deutlich wurde, vollzieht Eph seine theologischen Reflexionen in einem Raum ständigen Betens und Lobpreisens. All seine Betrachtungen gehen von Gott aus und führen zu ihm hin. Wichtig ist dabei die Einsicht, daß die Christen zwar zu Gotteslob, Erkenntnis und einem Leben in Glaube und Liebe aufgerufen sind, letztlich aber alles Tun in Gott seinen Ursprung hat. Wie die ausgiebige Verwendung der Wortfelder χάρις und διδόναι belegt, kann Eph denn auch dem Vatergott nicht genug für dessen Gnadengaben Dank sagen.

Bereits im Segenswunsch des Präskriptes ist den Adressaten die Gnade des Vaters und Jesu Christi zugesagt: „Gnade euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus“ (1,2). Da Eph hier allerdings wortwört-

⁵³ Ähnlich U. Luz, Brief 149: „Für die Theologie des Epheserbriefes ist der Spannungsbogen ‚Von Gott/zu Gott‘, der 1,3–3,21 umschließt, grundlegend. Über Paulus hinaus ist in dieser Theozentrik des Epheserbriefes der Gedanke der Vergottung der Menschen eingeschlossen. Das Ziel, um das der Verfasser bittet, ist, Teil der Fülle Gottes zu werden“.

⁵⁴ Man beachte die alle Glaubenden einbeziehende Wendung „was wir erbitten oder erdenken können“ (3,20). U. Luz, Überlegungen 383 (s. Anm. 18), bemerkt richtig, daß der „ἐπαινος δόξης, der in 1,6–14 dreimal als Daseinszweck der Glaubenden angegeben ist, .. in 3,20f. vollzogen“ wird.

lich dem paulinischen Segenswunsch aus Röm 1,7; 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2; Phil 1,2 und Phlm 3 verpflichtet ist,⁵⁵ ist noch nicht zu erkennen, welche Bedeutung dem Charis-Begriff im weiteren zukommt. Doch schon in der Eulogie deutet sich das ganze Gewicht der göttlichen Gnade an, wenn es in 1,6 heißt, daß die vorweltliche Auserwählung im „Lob seiner herrlichen Gnade, mit der er uns im Geliebten begnadet hat“ gipfelt. Die Einheit von Lobpreis und Gnadenstand ist damit in der Eph eigenen Dichte ausgesagt. Im Folgevers wird das *ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς* christologisch dimensioniert. Die Heilswirkung der Gnade zeigt sich in der Sünden vergebenden Erlösungstat Christi. In der daran anschließenden Wendung *κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς* wird das „Gnadenlob“ nochmals gesteigert. Die Ausdrücke *πλοῦτος* und *περίσσευειν* deuten die Heilsfülle an, die den Gläubigen zuteil wird und ihre Gemeinde zum *πλήρωμα τοῦ θεοῦ* (3,19) erhebt.⁵⁶

In 2,1–10 hebt Eph das neue Gnadenleben der Getauften von dem früheren Leben in Sünden eindringlich ab. Der an Erbarmen reiche Gott hat „uns mit Christus wiederlebendiggemacht .. und mitauferweckt und miteingesetzt in den Himmeln“ (2,5 f.). So als wäre das Gnadenhandeln Gottes noch nicht genug herausgestellt, durchbricht er in gewohntem Überschwang diese Reihe der drei soteriologischen *συν*-Verben mit der Parenthese „durch Gnade seid ihr gerettet!“ (*χαρίτι ἐστε σωσθέντες*). Das Heilswerk Gottes ist damit freilich noch nicht zu Ende. Wie in der Eulogie wird es nämlich im folgenden Finalsatz 2,7 als kerygmatisches Geschehen ausgewiesen. Der „überreiche Gnadenreichtum“ (*τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ*) soll auch den kommenden Aionen offenbar werden. Die Rettung will verkündigt werden. Der in 2,5 nur stakkatoartig proklamierte *status salus* wird in 2,8 f. näher ausgeführt. Der Gnadenstand ist *θεοῦ τὸ δῶρον* und geschieht *διὰ πίστεως* statt *ἐξ ὑμῶν*. Wenn dies auch im paulinischen Sinne ist (vgl. auch das *μὴ τις καυχῆσθαι*), so gibt sich Eph doch als eigenständiger Pauliner, da er eben nur von den Werken und nicht von den Werken des Gesetzes und der Rechtfertigung spricht (vgl. Röm 3,20).⁵⁷ Statt auf die Rechtfertigung greift Eph auf den Gedanken von der neuen Schöpfung in Christus zurück (vgl. 2 Kor 5,17). Damit schlägt die Theozentrik auch hier wieder voll durch. Die

⁵⁵ Auf Grund dieser stereotypen Übernahme kann die Nebenordnung von Gott dem Vater und Jesus Christus nicht verwundern, obgleich sie der dezidiert theologischen Ausrichtung des Briefes eigentlich zuwiderläuft.

⁵⁶ Nach D. ZELLER, *Charis bei Philon und Paulus* (SBS 142), Stuttgart 1990, 135, braucht sich die Assoziation von *χάρις* mit *πλοῦτος* und *περίσσευειν* nicht unbedingt Paulus (Röm 5,15.17.20; 2 Kor 9,8) zu verdanken, denn auch Philo schreibt so: *Legum allegoriae* 1,34; 3,163 u.ö.

⁵⁷ Vgl. dazu U. LUZ, Brief 133–135; DERS., *Rechtfertigung bei den Paulusschülern*, in: J. Friedrich, W. Pöhlmann, P. Stuhlmacher (Hg.), *Rechtfertigung*. FS: E. Käsemann, Tübingen – Göttingen 1976, 365–383, 369–375.

Christen sind Gottes *ποίημα* und selbst ihre guten Werke sind Gottes Taten, die dieser schon im Voraus bereitet hat (2,10).⁵⁸

Der allen Gläubigen zugesagten Heilsgnade läuft die Amtsgnade des Apostels voraus. Sie wird in einer außerordentlich langen Parenthese thematisiert, die dem zweiten Fürbittgebet 3,14–19, das mit 3,1 bereits eingeleitet ist, vorangeht. Als *οἰκονομία τῆς χάριτος* ist Paulus sein apostolisches Amt „von Gott gegeben“ (*τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης* 3,2). Das der *χάρις* jeweils beigefügte *διδόναι* (3,2.7.8) ist Schlüsselwort des Abschnitts.⁵⁹ Es kennzeichnet das Apostolat des Paulus für die Heiden als ganz Gott verdankt, ist ihm doch die Enthüllung und Verkündigung des göttlichen *μυστήριον* anvertraut (vgl. 3,3.8–10). Es geht um nichts Geringeres als um die Selbsterschließung Gottes in der Geschichte. Der Paulus *sola gratia* verliehene Verkündigungsdienst läßt ihn an Gottes ureigenem Liebes-Tun (vgl. 1,4) mitwirken (*ἐγενήθη διάκονος κατὰ ὠρεάν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι* 3,7).⁶⁰ Die sich an die Parenthese anschließenden preces möchten wie schon in 1,17 ff. das göttliche *δίδοναι* nun allen Gläubigen zukommen lassen: *ἵνα δῶ ὑμῖν ...* (3,16) bzw. *ἵνα ὡ θεὸς .. δώῃ ὑμῖν ...* (1,17). Die *σύνεσις* (3,4) des Apostels in das göttliche Heilswerk mündet in die der Gemeinde pneumatisch und christologisch vermittelte Erkenntnis des Wesens und der Machtfülle Gottes (3,19).

Abschließend sei nun kurz dargelegt, wie die Gnadentheologie auch die Ämterlehre und die Paränese des Deuteropaulinen bestimmt. Eine Grobgliederung der zweiten Briefhälfte läßt eine konzentrische Struktur erkennen:⁶²

- A. Die Einheit des Leibes Christi (4,1–16)
 - A1. Grundlegende Mahnung zur Einheit (4,1–6)
 - A2. Darlegungen zu Ursprung und Aufgabe der kirchlichen Ämter (4,7–16)
- B. Der alte und der neue Mensch (4,17–24)
- C. Einzelne Mahnungen (4,25–32)
- D. Das Grundprinzip des christlichen Ethos (5,1 f.)

⁵⁸ Mit U. LUZ, Rechtfertigung (s. vorige Anm.), wird man fragen müssen, ob die hier angepeilte Verbindung zwischen Heilsereignis und Ethik nicht zu einer „gewisse(n) Spannung zwischen indikativischem und paränetischem Teil“ (374) führt. Mit der Verdeckung der apokalyptischen Dimension einer noch ausstehenden eschatologischen Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit scheint der Raum für menschliches Handeln merkwürdig eingeengt.

⁵⁹ So auch H. HÜBNER, Epheser 185.

⁶⁰ H. HÜBNER, Epheser 188: „An Eph 3 zeigt sich also von neuem, wie das *geschichtliche* Tun der Verkündigung in das *ewige* göttliche Tun eingebettet ist“.

⁶¹ Zu der umstrittenen Frage ob *δῶν* im Sinne eines ionischen Konjunktivs (statt *δῶ*) oder als spätgriechische Optativform *δῶν* (für *δοῖν*) zu lesen ist, vgl. J. SCHMID, Der Epheserbrief des Apostels Paulus. Seine Adresse, Sprache und literarischen Beziehungen (Bibl. Stud. 22. Bd., 3.–4. H.), Freiburg 1928, 209; als Parallelen vgl. 1 Clem 64; Barn 21,5.

⁶² So auch G. SELLIN, Die Paränese des Epheserbriefes, in: E. Brandt u. a. (Hg.), Gemeinschaft am Evangelium. FS: W. Popkes, Leipzig 1996, 281–300, 297.

C'. Einzelne Mahnungen (5,3–14)

B'. Das törichte Leben des Alten und das geisterfüllte Leben des neuen Menschen (5,15–20)

A'. Die Familie als Paradigma der Einheit (5,21–6,9)

Eine Rezeption der eph Gottes- und Charisvorstellung wird man am ehesten erwarten in den grundlegenden ekklesiologischen Ausführungen A. und in der Mittelzelle D., die das ethische Grundprinzip formuliert.

Zunächst zu A. In der Tat findet sich hier das Wortfeld χάρις-διδόναι. Nach der feierlichen Ermahnung zur ekklesialen Einheit im Geiste (A1), die mit dem Hinweis auf den „einen Gott und Vater aller“ (4,6) abschließt, wendet sich Eph der Vielfalt des göttlichen Gnadengebens zu: „Einem jeden aber von uns wurde gegeben die Gnade nach dem Maß der Gabe Christi“ (Ἐνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ 4,7). Schwierig zu entscheiden ist, ob der Vers die Gnadenbegabung aller Christen⁶³ oder bereits einschränkend nur die in V. 11 genannten Ämter im Blick hat.⁶⁴ Die χάρις kann nämlich wie in 1,6 f. und 2,4–10 als die allgemeine Erlösungsgnade oder nach 3,2.7 f. als Amtsgnade verstanden werden. Ungeachtet dieser Unschärfe ist spätestens der nachfolgende Psalmvers darauf angelegt, die besondere Gnadenbegabung einzelner hervorzuheben, die von Christus zu einem Gemeindedienst bestellt sind. Ist noch in V. 7 von Gott als Geber (ἐδόθη passivum divinum) die Rede, so ab V. 8 von Christus, wobei schon die Wortfolge ἐδόθη – τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ (V. 7) – ἔδωκεν δόματα (V. 8) – αὐτὸς ἔδωκεν (V. 11) das „Gaben-Geben“ als Grundmotiv der Passage anzeigt.⁶⁵ Daß die theozentrische Ausrichtung des Eph hier von einer christologischen überlagert wird, erklärt sich aus der Übernahme des Psalmzitats 68,19, das zwar ursprünglich die machtvolle Epiphanie und Auffahrt Jahwes ausmalte, von der urchristlichen Gemeinde aber christologisch gedeutet und vom Deuteropaulinen so übernommen worden ist.⁶⁶ Doch auch hier ist deutlich, daß Christus als der über alle Himmel Erhöhte nicht seine Gaben, sondern die Gaben Gottes gibt, sein Tun nur das Tun Gottes ist. Eph läßt keinen Zweifel daran, daß die kirchlichen Ämter göttlichen Ursprungs sind,

⁶³ Vgl. 1 Petr 4,10: ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ.

⁶⁴ Für eine Beschränkung der „Wir“ auf die „Amtsträger“ plädieren H. MERKLEIN, Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief (StANT 33), München 1973, 59 f.; H. SCHLIER, 191; H. HÜBNER, Epheser 204; für eine Deutung auf alle Christen sind u. a. C. BÖTTTRICH, Gemeinde und Gemeindeleitung nach Epheser 4, in: ThBeitr 30 (1999) 137–150, 138–140; U. LUZ 155; M. THEOBALD, Augen 124.

⁶⁵ Vgl. R. SCHNACKENBURG, Christus, Geist und Gemeinde (Eph. 4:1–16), in: B. Lindars, S. S. Smalley (Hg.), Christ and Spirit in the New Testament. FS: C. F. D. Moule, Cambridge 1973, 279–296, 289 ff.

⁶⁶ Vgl. dazu R. SCHWINDT, Weltbild; W. H. HARRIS, The Descent of Christ. Ephesians 4:7–11 and Traditional Hebrew Imagery (AGJU 32), Leiden – New York – Köln 1996.

sie aus dem Pleroma Gottes kommen. Nur so vermögen sie einen jeden einzelnen zum Wachstum „zum Maß der Reife der Fülle Christi“ (3,13), das eben das Pleroma Gottes ist (3,19), anzuhalten.

Blicken wir zuletzt auf die Mittelachse Eph 5,1–2 des paränetischen Teils, so liest er sich wie eine Zusammenfassung des gesamten Briefes. 5,1–2 ist sowohl Abschluß der ersten Reihe von Einzelmahnungen 4,17–32 wie auch Überleitung zu den weiteren Weisungen 5,3–14. Das γίνεσθαι οὖν von 5,1 wirkt wie eine Fortführung der Aufforderung γίνεσθαι δέ vom vorhergehenden Vers 4,32. Mit seiner Mahnung, „einander Gnade zu gewähren, wie auch Gott in Christus euch Gnade gewährt hat“, durchbricht er die paränetische Ebene, indem er deren theologisch-christologische Basis anspricht.⁶⁷ Das Wortspiel χαριζόμενοι ἑαυτοῖς – ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν, das auf Kol 3,12f. zurückweist, steht wiederum für eine christologisch vermittelte Gnadentheologie, die den ethischen Imperativ, hier die Sündenvergebung, als Antwort auf den von Gott in Christus gesetzten Gnadenindikativ begreift.⁶⁸ Mit anderen Worten, nur prinzipieller, formuliert dieses Ethos nun 5,1–2. Der Imperativ γίνεσθαι μιμηταὶ τοῦ θεοῦ („werdet Nachahmer Gottes“) ist singular im NT, kann aber nach allem bisher Gesagten nicht überraschen. Denn es ist nur konsequent, wenn Eph, der hinter allem Handeln Christi eben das Handeln Gottes sieht, statt der imitatio Christi die imitatio Dei ins Wort bringt. Der Mahnung zur Mimesis Gottes kommt das lukanische Jesuslogion nahe: „Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist“ (Lk 6,36). Die Vorstellung der „Nachahmung Gottes“ hat weniger alttestamentlich-jüdische als vor allem pagane Wurzeln.⁶⁹ Gott nachzuahmen, ihm ähnlich zu werden ist an sich eine griechische Vorstellung. Locus classicus ist Platon, Theaitetos 176a: „Der Weg dazu (sc. zum Guten) ist Verähnlichung mit Gott (ὁμοίωσις θεῷ) soweit als möglich, und diese Verähnlichung besteht darin, daß man gerecht und heilig werde, verbunden mit Einsicht“.⁷⁰ Im jü-

⁶⁷ Ähnlich U. LUZ, Brief 164, der deshalb durchaus sinnvoll in seiner Gliederung des Textes den Vers 4,32 zu 5,1–2 zieht.

⁶⁸ Vgl. auch 4,29: ...ἵνα δῶ χάριν τοῖς ἀκούουσιν.

⁶⁹ Ausführlich dazu G. SELLIN, Imitatio Dei. Traditions- und religionsgeschichtliche Hintergründe von Eph 5,1–2, in: ΕΠΙΤΟΛΥΤΟ. FS: P. Pokorný, Prag 1998, 298–313. – Mit H. HÜBNER, Epheser 222, allein auf den deuteronomisch-deuteronomistischen Text mit Stellen wie Dtn 13,5 und 1 Kön 14,8 hinzuweisen, reicht nicht hin, da die Verbindung von Nachfolge und Nachahmung Gottes dem AT eigentlich fremd ist (vgl. F. J. HELMEYER, Die Nachfolge Gottes im Alten Testament [BBB 29], Bonn 1968, 222; vgl. jedoch E. W. DAVIES, Walking in God's Ways: The Concept of Imitatio Dei in the Old Testament, in: E. Ball (Hg.), In Search of True Wisdom. Essays in Old Testament Interpretation in Honour of R. E. Clements [JSOT.S 300], Sheffield 1999, 99–115, der die Imitatio Dei-Vorstellung nicht bloß als Randphänomen der atl. Ethik sehen möchte).

⁷⁰ Wichtig ist auch das platonische Motiv der Güte Gottes als Grund der Schöpfung (vgl. Timaios 29b–30a). Die das Chaos in Kosmos verwandelnde Schöpfungskraft ist das ontolo-

disch-christlichen Bereich rezipierte man diesen Gedanken nur zögerlich, konnte er doch dazu verleiten, den Abstand zwischen dem erhabenen Gott und dem hinfalligen, sündigen Menschen zu verkennen.⁷¹ Paulus hat daher allein die Nachahmung Christi im Blick, so etwa in 1 Kor 4,16 und 11,1: *μιμηταὶ μου γίνεσθε καθὼς καὶ ἡμεῖς Χριστοῦ*.⁷² Indirekt ist die *imitatio Christi* auch in Eph 5,2 angesprochen, da dem die Mimesisforderung explizierenden Liebesgebot (*περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ*) das Liebeshandeln Christi (*ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς*) vergleichend zur Seite gestellt wird. Die abschließende Bekenntnisformel von der Selbsthingabe Christi für die Menschen sprengt freilich den Entsprechungsgedanken. Der Sühnopfertod Christi (*παρ-έδωκεν!*) stellt die unüberbietbare Urgabe dar (vgl. 4,8; 5,25), die von den Menschen nur als schon immer von ihm geliebte Kinder eingeholt werden kann (vgl. 1,3–6). Als Gabe Christi (*παρέδωκεν ἑαυτόν*) ist sie zugleich Gabe Gottes. Der Vers endet daher nicht beim Menschen, sondern in kultischer Sprache bei Gott als dem Empfänger des Opfers Christi. Der Zusatz „Gott zu herrlichem Wohlgeruch“ stellt die Mimesis Gottes, wie sie Christus seiner Gemeinde vorgeführt hat, ins Licht der Verherrlichung Gottes. Mahnung, Bekenntnis und Gotteslob finden sich so inmitten der Gemeindeunterweisung eindrucksvoll vereint. Eben diese Einheit von Handeln und Beten ist das Anliegen des Paulusschülers. Handeln ohne Gottloben verlöre sich in blindem Aktionismus. Der Christ soll sich Gottes, seines Gelieb- und Beschenktseins betend und dankend immer aufs Neue bewußt werden: „Sagt dem Gott und Vater jederzeit Dank für alles im Namen unseres Herrn Jesus Christus!“ (Eph 5,20).

gische Fundament der die Verähnlichung mit Gott anstrebenden Ethik, wie sie beispielsweise im Seelenflug des Phaidros, 246 ff. mythologisch zum Ausdruck gebracht wird.

⁷¹ Daß Philo Alexandrinus hier eine Ausnahme bildet, verwundert nicht, steht er doch für den Versuch die atl. Gotteslehre mit dem zeitgenössischen Platonismus zu verbinden. Vgl. neben G. SELLIN, *Imitatio* 302–305 (s. vorige Anm.), die älteren Arbeiten von H. WILLMS, *EIKΩΝ*. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. I. Teil: Philon von Alexandrien, Münster 1935, 75 ff.; A. HEITMANN, *Imitatio Dei*. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der ersten zwei Jahrhunderte (StANs 10), Rom 1940, 47–64; zur rabbinischen Rezeption des Gedankens der Nachahmung Gottes siehe F. BÖHL, Das rabbinische Verständnis des Handelns in der Nachahmung Gottes, in: ZMR 58 (1974) 134–141.

⁷² Vgl. O. MERK, Nachahmung Christi. Zu ethischen Perspektiven in der paulinischen Theologie, in: H. Merklein (Hg.), *Neues Testament und Ethik*. FS: R. Schnackenburg, Freiburg – Basel Wien 1989, 172–206. – Zu beachten ist, daß der paulinische Aufruf zur Mimesis keinesfalls an der sittlichen Vorbildlichkeit des historischen Jesus orientiert ist, sondern auf die Mimesis des ganzen Heilsgeschehens in Christus, angefangen mit seiner Präexistenz (so H. D. BETZ, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament* [BHTh 37], Tübingen 1967, 168). Zu dem Problem der Diskontinuität zwischen dem ἀκολουθεῖν der Evangelien und dem von synkretistischem Mysteriendenken beeinflussten μιμεῖσθαι des Paulus siehe H. D. BETZ, *Nachfolge* 186–189.

Der Epheserbrief ist ein mystagogisches Schreiben, das in unnachahmlicher Weise tiefe theologische Spekulationen mit Gotteslob und Gemeindepaparene verbindet. In Gebet, Fürbitte, Dank und Mahnung ruft der Deuteropauline bei seinen Lesern kognitive und emotionale Reaktionen hervor. Er möchte zum Erkennen des göttlichen Schöpfungs- und Geschichtswirkens anhalten, wie es in Jesus Christus „für uns“ zur letztgültigen Vollendung gelangt ist (vgl. 1,6–10). Es geht um einen Glauben, der verstehen will, und doch immer weiß, daß es ein Gnadenglaube ist, der nur in einem von dankendem Lobpreis auf den Deos semper maior getragenen Leben seine Erfüllung εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ (3,19) finden kann.

„Wenn sie nicht im Unglauben verharren“

Bemerkungen zu Röm 11,23

I. Was meint ἀπιστία in Röm 11,23 (und 11,20)?

Es geht bei dieser Frage darum: Bedeutet ἀπιστία in Röm 11,20.23 „Treulosigkeit“ oder in präzisiertem Sinn „Unglaube“ (Glaubensverweigerung) gegenüber Jesus Christus und dem Evangelium? In Röm 3,3 hat das Lexem ἀπιστία die Bedeutung „Untreue, Treulosigkeit“ und πίστις die Bedeutung „Treue“: „Wenn einige treulos wurden, wird ihre Treulosigkeit die Treue Gottes zu nichtemachen (καταργήσει)? Keineswegs!“ Gott kündigt seine „Treue“ zu den von ihm einst gegebenen Zusagen (Verheißungen), seine Bundestreue gegenüber Israel nicht. „Die Bundestreue Gottes wird durch die Untreue oder Bundesbrüchigkeit der Juden nicht beseitigt“ (Schlier)¹. Das Futur καταργήσει könnte innerhalb des ganzen Briefs evtl. bereits auf die Bewährung der Treue Gottes hinweisen, die sich letztendlich in der Rettung ganz Israels durch den „Retter aus Sion“ offenbaren wird; „denn unreuig (sind) die Gnadengaben und der Ruf Gottes“ (11,26.29).

Die Bedeutung „Untreue“, „Treulosigkeit“ hat das Lexem ἀπιστία in 11,20.23 nicht. Es geht nicht darum, daß die Juden ihrem Judentum nicht treu bleiben; sie wollen ja gerade durch ihren „Unglauben“ Jesus und dem Evangelium gegenüber ihren überlieferten religiösen Überzeugungen, die wesentlich auch mit den „Werken der Tora“ zu tun haben, treu bleiben. Sie betrachten deshalb die Glaubenshinwendung eines Juden, wie z. B. des Paulus, zum Evangelium „ohne Werke der Tora“, eher als Verrat an den Vätertraditionen, als Untreue. Bei der ἀπιστία von 11,20.23 geht es darum nicht um „Untreue“, vielmehr um den „Unglauben“ gegenüber Jesus und dem Evangelium als der Kraft zur Rettung eines jeden (1,16). Die „verstockten“ Juden verweigern der Verkündigung des Apostels ihre Zustimmung, nach der „Gerechtigkeit durch *Glauben* (διὰ πίστεως) an [Jesus] Christus“ möglich wird und zwar „für alle die Glaubenden“, ob Juden oder Heiden (3,22; vgl. auch 3,26: „Glauben an Jesus“). „Denn wir sind der Überzeugung, daß gerechtfertigt wird durch *Glauben* ein Mensch, ohne Werke der Tora“ (3,28; vgl. auch Gal 2,16; Phil 3,9). Diesen rechtfertigenden Glauben verweigern die Juden; sie „verharren im Unglauben“, aber – und dies muß der glaubende Christ zur Kenntnis nehmen – sie verweigern den Glauben an Jesus Christus und

¹ H. SCHLIER, Der Römerbrief (Freiburg/Basel/Wien² 1979) 93.

das alle rettende Evangelium aufgrund der von Gott selber verfügt und darum rätselhaften „Verstockung“ (πώρωσις)². „... wenn Gott selbst es war, der durch die Verkündigung des Evangeliums Israel verbittert und verstockt hat, wird dann nicht auch er es sein, der die Verhärtung von den sich Christus versagenden Juden wird wegnehmen müssen?“, so fragt M. Theobald mit Recht³.

II. Blick auf einige Kommentare

Friedrich Wilhelm Maier, Israel in der Heilsgeschichte nach Röm 9–11⁴: „die ‚Berufung‘, wie sie sich in der Berufung zum *Glauben* offenbart, ist nicht unwiderruflich. Aber auch die *Verhärtung*, wie sie sich im *Unglauben* offenbart, ist es nicht ... auch der Unglaube des Juden schafft *keinerlei* Präjudiz für seine ewige Verwerfung“⁵. Denn es besteht nach Maier „die *schrankenloskühne Hoffnung*“, „daß es noch zu einer *Massenbekehrung*, einer eigentlichen *Volksbekehrung Israels* kommen werde“⁶, und zwar vor der Parusie des Herrn. „Ob der Apostel sich aber den Schlußakt des heilsgeschichtlichen Dramas als mit einem Schlage erfolgend denkt, oder ob er mit einer längeren Entwicklung rechnet, ist dem Text selbst nicht zu entnehmen“⁷.

Adolf Schlatter, Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief⁸. Schlatter meint: „Fragen wie die, ob die Erkenntnis des Christus der Gesamtheit des Volkes [der Juden] noch vor seiner Wiederkunft zuteil werde oder durch diese bewirkt werde, ob sie zu den Vorzeichen seiner Parusie gehöre und wie das bekehrte Volk mit der Kirche der Völker verbunden werde, hat Paulus nicht zugelassen. Er selbst dachte nicht weiter und ermächtigte auch die Gemeinde nicht, das Kommende zu ergründen. Was er ihr zu geben hatte,

² Vgl. dazu Näheres bei F. MUSSNER, Die „Verstockung“ Israels nach Röm 9–11, in: TThZ 109 (2000) 191–198. πώρωσις hat in Röm 11,25 die präzise Bedeutung „Verstockung“, „Verhärtung“, nicht jedoch „Nicht-Erkennen“. Das ergibt sich m. E. eindeutig aus der Formulierung in Röm 11,7: „Die übrigen aber wurden verstockt“ (Passivum divinum). Vgl. dazu auch J. ECKERT, Das verhüllte Evangelium und die Erkenntnis Christi. Zur Glaubens- und Missionserfahrung des Apostels Paulus, in: Theol. Fak. Trier (Hg.), Christlicher Glaube und säkulares Denken (Trier 2000) 55–73 (hier Anm. 20, unter Hinweis auf M.-I. SEEWAHN, Semantische Untersuchung zu ΠΩΡΩΣΙΣ, in: Filologia Neotestamentica 10, 1997, 139–156).

³ M. THEOBALD, Römerbrief. Kapitel 1–11 (= Stuttg. Kleiner Kommentar – Neues Testament 6/1) (Stuttgart 1992) 301.

⁴ Bibl. Zeitfragen (12. Folge/Heft 11/12) (Münster 1929).

⁵ Ebd. 137.

⁶ Ebd. 122.

⁷ Ebd. 142.

⁸ Stuttgart 1975.

war die Gewißheit, daß der Aufruhr der Judenschaft gegen den Christus nicht das Ende ihrer Geschichte sei“⁹.

Otto Michel, Der Brief an die Römer¹⁰: „Paulus hört [mit 11,23] auf, den Heidenchristen zu warnen und wendet sich dem zukünftigen Schicksal Israels zu. Wenn Israel nicht bei seinem Unglauben beharrt, besteht die Möglichkeit, ja gewisse Aussicht, daß die herausgeschlagenen Zweige wieder eingepfropft werden“¹¹. „Die σωτηρία Israels besteht ... in der Ankunft des Messias und einem neuen Gottesbund“¹².

Ernst Käsemann, An die Römer¹³: „Pls hält selbst in seinen apokalyptischen Träumen daran fest, daß es nur einen Heilsweg gibt. Man mag auch umgekehrt sagen, daß die Anwendung der Rechtfertigungslehre auf Israel Pls zu diesen Träumen zwingt. Angesichts der jüdischen Wirklichkeit bleibt kein anderer Ausweg offen. Die Brücke zwischen beiden Aussagen liegt darin, daß der Apostel Rechtfertigung als endzeitliches Geschehen betrachtet und deshalb im Horizont der Auferweckung der Toten und der Schöpfung einer neuen Welt erfolgen läßt. Davon kann er Israel nicht ausnehmen. Besonders deutlich tritt dabei zutage, daß Gnade als Macht verstanden wird, welche Unglauben überwindet und in den Glauben holt. Das Wunder ist darum Voraussetzung des Glaubens. Gott ist als der Schöpfer *Θεοπλάτης*. Das begründet wie in 4,17 f. alle Hoffnung und ist wie dort das Ende des Verharrens im Unglauben, also der als Verhängnis geschilderten Verstockung“¹⁴. „Pls hat es gewagt, zugleich jeden Einzelnen und die Weltgeschichte aus der Perspektive der Rechtfertigungsbotschaft zu sehen. Ende der alten, Beginn der neuen Welt ist nur als Rechtfertigung des Gottlosen zu denken, und so kann auch das Problem Israels konsequenterweise nur unter diesem Thema gelöst werden ... Vor allem ist zu erkennen, daß nur Apokalyptik die religionsgeschichtlichen Möglichkeiten an die Hand gab, die Rechtfertigungslehre über den individuellen Bereich hinausgreifen zu lassen und das heilsgeschichtliche Problem Israels in deren Zeichen zu behandeln“¹⁵. „Israel ist zugleich geliebt und verworfen, weil es die Verheißung empfangt und das Evangelium nicht annahm. Es hat jedoch die Möglichkeit zur Umkehr, solange noch das Wort an es ergeht ...“¹⁶. Käsemann denkt offensichtlich an eine Bekehrung der Ju-

⁹ Ebd. 327.

¹⁰ Göttingen ⁵1978.

¹¹ Ebd. 352.

¹² Ebd. 356.

¹³ Tübingen ⁴1980. Wir zitieren nach der 1. Aufl. (1973).

¹⁴ Ebd. 298.

¹⁵ Ebd. 304.

¹⁶ Ebd. 302.

den zum Evangelium vor der Parusie; gegen ihn ist festzuhalten, daß „Verstockung“ für den Apostel nicht „Verwerfung“ bedeutet.

Michael Theobald, Römerbrief. Kapitel 1–11 (s. dazu unsere Anm. 3): „Beachten wir, daß Paulus in V. 23 nicht sagt: ‚wenn sie (die Juden) zum Glauben finden‘ (sozusagen aufgrund *eigener* besserer Einsicht!), sondern negativ: ‚wenn sie nicht (mehr) beim Unglauben bleiben!‘. Voraussetzung dafür aber scheint ein erneutes, rettendes Entgegen-Kommen Gottes zu sein, wie ja auch für Israels Propheten, insbesondere Jeremia, die Umkehr der Menschen zu Gott immer umgriffen ist von seiner zuvorkommenden Gnade“¹⁷. „Was den Heiden auf dem Weg der Evangeliumsverkündigung jetzt schon geschenkt wurde – die Rechtfertigung der Gottlosen –, das erhält Israel unmittelbar bei seiner [Christi] Parusie zugesprochen“¹⁸, nämlich seine definitive Rettung, mit der die Wegnahme aller „Gottlosigkeiten“ (z. B. Bundesbrüche) „von Jakob“ verbunden sein wird (vgl. Röm 11,26c).

Es muß festgehalten werden, daß das Neue Testament eine „Massenbekehrung“ der „ungläubigen“ Juden vor der Parusie des Herrn nicht kennt. σωθήσεται in Röm 11,26 heißt nicht: (Israel) „wird sich bekehren“ – dafür gibt es im Griechischen andere Zeitwörter –, vielmehr: (Israel) „wird gerettet werden“, nämlich im Zusammenhang der Parusie. Das bedeutet aber auch: Der „Unglaube“, die „Verstockung“ Israels Jesus und dem Evangelium gegenüber besteht bis zum Ende der Tage. Die Rettung ganz Israels ins Heil durch den Parusiechristus, der ja primär der Messias Israels ist, ist ein Gnadenakt schlechthin, χωρίς ἔργων νόμου, erfolgend solo Christo et sola gratia, ist die Gerechtmachung des „Gottlosen“ (Röm 4,5). Das sola fide als wesentliches Element der paulinischen Rechtfertigungslehre erfüllt sich für den „gottlosen“ Juden in seiner begrüßenden Schau des verherrlichten Christus¹⁹. Das hat aber auch zur Folge: Der Jude bleibt *als Jude* bis zum Ende der Zeiten²⁰. Das „Bleiben im Unglauben“ wird nicht durch eine Leistung, eine Anstrengung der Juden überwunden, sondern nur von Gott selber, der die „Verstockung“ Israels aufhebt. Dies muß man (mit Käsemann) als ein „Wunder“ bezeichnen.

¹⁷ A.a.O. 301.

¹⁸ Ebd. 305.

¹⁹ Dazu F. MUSSNER, Das jüdische Nein zu Jesus und zum Evangelium. Gründe und Konsequenzen für die Juden, in: TThZ 110 (2001) 47–66.

²⁰ Vgl. dazu F. MUSSNER, Die „Verstockung“ Israels nach Röm 9–11 (s. Anm. 2) (hier 196f.).

III. Gründe für die Rettung ganz Israels

Der Apostel bleibt, wie sich zeigt, nicht bei der das Heil Israels verhindernden ἀπιστία der „verstockten“ Juden Jesus und dem Evangelium gegenüber stehen. Er bestreitet sie nicht, er kennt sie ja aus seiner Missionserfahrung; er stellt sie aber in Röm 11 in eine dialektische Spannung zu der gegenteiligen Erfahrung in der Heidenmission. Er benutzt die erfahrene ἀπιστία der Juden als Warnung an den Heidenchristen, der versucht ist, seinen erst vor kurzem gewonnenen „Stand“ im Glauben den „ausgebrochenen Zweigen“, d. h. den „ungläubigen“, das Evangelium ablehnenden Juden gegenüber hochmütig zur Geltung zu bringen. Nur „wenn du bei der Güte [die du von Gott bei deiner Christwerdung erfahren hast] verharrst“, wirst du nicht aus dem Ölbaum, in den du „eingepropft“ wurdest, wieder „ausgehauen“ werden (vgl. 11,19–22; in V. 22 ebenso ein ἐάν-Satz mit dem Verbum ἐπιμέμειν wie im folgenden V. 23!).

Werden die „verstockten“ Juden für immer und ewig „ausgehauen“ bleiben, wenn sie „im Unglauben verharren“? Das war die große Frage, die den Apostel ab 11,24 intensivst beschäftigt und auf die er die prophetische Antwort gibt: Sie werden wieder in ihren „eigenen“ Edelölbaum „eingepropft“ werden. Dieses „Mysterium“ will Paulus der römischen Adressatengemeinde nicht vorenthalten; er gibt es ihr bekannt (vgl. 11,25).

Was sind die Gründe, die nach dem Brief des Apostels an die Römer zu dem Wunder der Rettung ganz Israels führen, die ein reines sola-gratia-Geschehen ist. Es sind folgende:

1. Der Grundgedanke des Römerbriefs lautet: Heil für alle. Dieses Ziel würde aber Gott verfehlen, wenn gerade Israel vom Heil ausgeschlossen bliebe²¹.
2. Es ist die alle Widerstände brechende Macht Gottes, die die ἀπιστία Israels zu überwinden vermag: „Denn mächtig (δυνατός) ist Gott, sie [die verstockten Juden] wieder einzupropfen“ (Röm 11,23b).
3. In der Wiedereinpropfung der „ungläubigen“ Juden offenbart sich die „Übermacht“ (περισσεία) der Gnade, die stärker ist als Sünde und Tod, auch stärker ist als der „Unglaube“ Israels²². Diese „Übermacht“ der Gnade ist geistlicher „Reichtum“ für die ganze Welt (vgl. dazu Röm 11,12).
4. Der urtümlichen „Wahl entsprechend“ sind die Juden die bleibenden „Geliebten [Gottes] um der Väter willen“ (Röm 11,28b), womit wohl die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob gemeint sind. Auch die „Verstockten“ und „Ungläubigen“ unter den Juden sind von dieser Liebe nicht

²¹ Dazu das Nähere bei F. MUSSNER, Heil für alle. Der Grundgedanke des Römerbriefs, in: DERS., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche (Freiburg/ Basel/ Wien 1991) 29–38.

²² Dazu vgl. besonders M. THEOBALD, Die überströmende Gnade. Studien zu einem paulinischen Motivfeld (fzb 22) (Würzburg 1982), besonders 129–166 (Gottes Reichtum und der Fall Israels).

ausgeschlossen. Nur Christen schlossen und schließen sie von ihrer Liebe aus.

5. Der „Bund“, den Gott einst mit Abraham für ihn und seine Nachkommen geschlossen hat, ist von Gott nie aufgekündigt worden. Er besteht immerzu und erweist sich für Israel zugleich als ein Sündenvergebungsbund (vgl. Röm 11,27)²³, wie es schon in Ps 130,8 angesagt ist: „Ja, er wird Israel erlösen von all seinen Sünden“.
6. „Unreue (sind) die Gnadengaben [die Gott Israel im Verlauf seiner Geschichte gewährt hat] und der Ruf Gottes“, der einst an Abraham ergangen ist (Röm 11,29). Gott bereut es nicht, daß er gerade Israel erwählt und zu seinem Volk gemacht hat, auch wenn die Hauptmasse Israels bis zur Parusie im „Unglauben“ verharret.
7. „Zusammengeschlossen hat Gott alle [ob Juden oder Heiden] zum Ungehorsam, damit er sich [am Ende] aller erbarme“, der Juden und der Heiden. Gottes letztes Wort in der Geschichte lautet: ἔλεος, Erbarmen!

Der Apostel Paulus redet in Röm 11 als Prophet, als Prophet *Israels*. Als solcher gibt er ein „Mysterium“ bekannt, bezogen auf die Verstockung und Rettung Israels. „Das meiste Gerede über die Judenfrage stammt aus der Mißachtung des *μυστήριον*“ (Erik Peterson)²⁴, das mit der Frage nach dem Endheil Israels zu tun hat. In dieser Mißachtung liegt einer der Gründe für den christlichen Antisemitismus²⁵.

²³ Dazu das Nähere bei F. MUSSNER, Gottes „Bund“ mit Israel nach Röm 11,27, in: H. Frankemölle (Hg.), *Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments* (QD 172) (Freiburg/Basel/Wien 1998) 157–170.

²⁴ E. PETERSON, *Der Brief an die Römer*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Barbara Nichtweiß unter Mitarbeit von Ferdinand Hahn (Würzburg 1997) 323.

²⁵ Der vorliegende Beitrag bildet mit den in Anm. 2 und 19 erwähnten Beiträgen aus meiner Feder eine kleine „Trilogie“. Ich danke der Schriftleitung für die spontane Annahme für die TThZ. Vgl. zu meinen Ausführungen auch den gelehrten Aufsatz von M. THEOBALD, *Der „strittige Punkt“* (Rhet. a. Her. I, 26) im Diskurs des Römerbriefs. Die *propositio* 1,16 f. und das Mysterium der Rettung ganz Israels, in: DERS., *Studien zum Römerbrief* (WUNT 136) (Tübingen 2001) 278–323. „Die von Paulus mit Gewißheit erwartete Errettung ganz Israels bei der Parusie des Herrn ist für ihn Theodizee, Gottes Selbst-Erweis, daß er mit seinem Evangelium als seinem machtvollen Heilswort am Ende Recht behält“ (ebd. 321).

Glaube ohne Mythos

Zu einem zweibändigen Werk von Gotthold Hasenhüttl¹

Der inzwischen emeritierte Professor für Systematische Theologie an der Universität des Saarlandes behandelt in seinem zweibändigen Opus alle zentralen Aussagenbereiche einer christlichen Dogmatik: in Bd. 1 Offenbarung (Themenbereiche: Was ist Wahrheit?, Hermeneutik, Toleranz, Muss alles begründet werden?, Erfahrung, Offenbarung, Glaube, Glaube und Religion, Religion und Religionen, Mission und Inkulturation), Jesus Christus (Jesusbilder, historischer Jesus – kerygmatischer Christus, der Sinn der Jesuserfahrung, die kirchliche Deutung Jesu Christi, Befreiungstheologie), Gott (Funktion des Gottesbegriffes, Ursprung der Gotteserfahrung, jüdisch-semitische Gottesvorstellung, christliche Gotteserfahrung, Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, Gotteserfahrung in verschiedenen Religionen, kirchliche Deutung der Gotteserfahrung, historische Wurzeln des heutigen Atheismus, Grundansätze des modernen Atheismus, a-theistische Gottesbilder, Gott-ist-tot-Theologie, neue Aspekte der Gottesfrage, Gebet), in Bd. II Mensch (Entfremdung, Entwürfe zum Menschsein, neue Anthropologie, der Mensch in Bibel und Kirche, was eine Lehre vom Menschen leisten soll, Engel, Teufel), Glaubensgemeinschaft (Jesus Christus und die Kirche, Entstehung der Kirche als Institution, heutiges Kirchenverständnis, Primäreigenschaften der Kirche, Unfehlbarkeit des Papstes, Was ist Institution?, Heilsnotwendigkeit, Christentum mit oder ohne Kirche, Maria), Symbolhandlungen (anthropologische, christologische, ekklesiologische Grundlegung, kirchliche Lehre von den Sakramenten, Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Krankensalbung, Ordination, Ehe) und schließlich Zukunft (Planung, Utopie, Utopie und Reich Gottes, Eschatologie, eschatologische Entwürfe des 20. Jh., Tod, Gericht, Fegefeuer, Wiederkunft Christi, Auferstehung der Toten, Himmel, Hölle).

Hasenhüttl macht bei den jeweiligen Abschnitten stets mit der lehramtlichen, in Dogmen greifbaren Tradition sowie auch mit der gegenwärtigen theologischen Tradition bekannt. Insofern ist der Aufbau ähnlich jenem der ‚Kritische(n) Dogmatik‘, Graz-Wien-Köln 1980, erweitert durch Fragestellungen der letzten 20 Jahre (Befreiungstheologie, pluralistische Religionstheorie, feministische Theologie, nicht jedoch: Judentum – Christentum, Theodizee).

¹ HASENHÜTTL, GOTTHOLD, Glaube ohne Mythos, Bd. 1: Offenbarung – Jesus Christus – Gott; Bd. 2: Mensch – Glaubensgemeinschaft – Symbolhandlungen – Zukunft. Schriften der internationalen Paulusgesellschaft. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 2001. 804 und 808 S., geb., je Band 77,80 DM, zusammen 136,- DM. ISBN 3-7867-2310-0 bzw. 3-7867-2311-7.

Der Grundansatz ist wie in der ‚Kritischen Dogmatik‘ die Frage, ob sich Glaubensinhalte, lehramtliche Aussagen u.ä. als Implikationen des nicht objektivierbaren, je aktuellen Vollzugs menschlichen Existierens verständlich machen können. Dieser Grundansatz hat weitreichende Konsequenzen: Gott ist für Hasenhüttl nicht mehr ein freier, transzendenter, absoluter und personaler Gott, der *sich selbst* dem Menschen in Liebe und als Liebe offenbart und mitteilt. Gott „geschieht“ im Vollzug (mit-)menschlichen Existierens. In die Kritik an der „Verobjektivierung“ Gottes bzw. an Gott als „Grund“ schließt er explizit auch die Rede von Gott als Freiheit, als Schöpfer (I, 584; II, 159) und Vollender (II, 665; 704) ein. Jede Vor-Gabe ist für Hasenhüttl gleich autoritäre Setzung (II, 432), jede Rede von Gott als Gegenüber (I, 144) zum Menschen trifft Hasenhüttls Verdikt des „Seienden“ (II, 434). Auch in der Rechtfertigungslehre wird jeder Theismus kritisiert (II, 183). In dieser anthropologischen Deutung Gottes als Relation der Beziehung zwischen Menschen kann aber Gott nicht mehr als der *Andere*, als das je größere Geheimnis, der neu schaffen kann, der berufen und auch vollenden kann, gedacht werden. Der Gott Hasenhüttls ist kein personales Du, zu dem z. B. gebetet werden könnte (z. B. II, 402). Jede Rede von einem „Ich“, von einer Subjektivität, Individualität oder Freiheit Gottes scheint für Hasenhüttl „Verobjektivierung“ zu sein (II, 704). Begründendes Denken trifft von vorneherein das Verdikt der Entfremdung, der Existenzweise des Habens (II, 704). Grundsätzlich meint Hasenhüttl, dass jede Rede von Gott als Subjekt bzw. als Transzendenz eine „Entwertung“ bzw. „Aushöhlung dieses Lebens“ einschließe (I, 606). Alles wird radikal auf eine präsentische Eschatologie hin interpretiert und reduziert. Ein Glaube an die Auferstehung würde für den Vorsitzenden der Internationalen Paulusgesellschaft das Leben sinnlos machen (I, 309) und einen „Nihilismus der Erde“ implizieren. – Dem gegenüber ist zu unterstreichen, dass es zu den Grundüberzeugungen der Hl. Schrift und der Kirche bzw. zum selbstverständlichen Vokabular des Gebetes gehört, dass Gott einen Willen hat, dass dieser Wille die Grundlage von Schöpfung und Heilsgeschichte ist, dass Jesus ganz aus dem Willen des Vaters lebt. Die Überzeugung vom Willen und von der Freiheit Gottes gehört offenbar zum Kern des biblisch – christlichen Glaubens in dem Sinne, dass dieser Glaube zerstört würde, wenn man diese Überzeugung von ihm ablöste. Diese Rede betrifft die Felder der Natur, der Geschichte und auch des persönlichen Lebens. Andernfalls wäre jedes Glaubensbekenntnis an den Schöpfer des Lebens, der sich selbst unwiderruflich mitgeteilt hat, sinnlos (DV 2). Der einzige und zugleich lebendige Gott ist als absolute Freiheit zu denken. Gott ist sein eigenes Willens- und Aktivitätszentrum (Ex 3,14). Gott ist ja nicht nur Ende oder Resultat des Denkens im Sinne einer Idee oder der Koordination von Postulaten. Wirklicher Gott ist nur der, welcher Urheber sein, der etwas anfangen kann. Der Gott der jüdisch-christlichen Tradition setzt jenen Anfang, der niemals aufhört anzufangen; er selbst ist dieser unverbrauchbare Anfang. Wirklich Gott ist nur der, der berufen kann, der den Menschen unmittelbar in Anspruch nehmen kann. Gott erweist sich als die alles bestimmende Wirklichkeit, der die endliche Wirklichkeit zu ihrer Vollendung bringt. So jedenfalls vermittelt es das Zeugnis der biblischen Botschaft.

Hasenhüttl sieht das Postulat der Aussöhnung von Gerechtigkeit und Glückseligkeit als Scheinproblem an, ebenso die damit verbundene Theodizeefrage. Zudem ver-

kürzt er das Spannungsgefüge von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (II, 502. 688). Ein Gott, der am Ende Gerechtigkeit schaffen würde, wäre ein „Seiender“ und somit ein Mythos. – Ist es ein Scheinproblem, für die Opfer von Auschwitz Gerechtigkeit zu fordern und für sie zu hoffen? Ist nicht vielmehr die Aufgabe der Hoffnung auf Gerechtigkeit für die Toten Flucht in den schönen Schein? Es ist gegen Hasenhüttl auf der Theodizeefrage zu insistieren und zwar in der Form, dass die Theodizeefrage als Gebet Gottes Herrwerden und seine Allmacht herbeiklagt und sich so weigert, irgendein von Gott ins Dasein Gerufenes endgültig verlorenzugeben. Gott wird als die „alles bestimmende Wirklichkeit“ gerade deshalb geglaubt, weil die Betenden und Glaubenden ihm zutrauen, die „Endgültigkeit“ des evolutiven Naturablaufs und der Welt-Geschichte zu revidieren und die darin Zukurzgekommenen und Zunichtegewordenen zu retten. Weil Gott die Toten lebendig machen und ihnen Gerechtigkeit widerfahren lassen kann, müssen die vollstreckten Urteile und Resultate der menschlichen Macht- und Ohnmachtsgeschichte nicht endgültig sein. Nur ein solcher Gott wird in seiner alle Menschen unendlich überbietenden Gerechtigkeit den Geschöpfen wahrhaft gerecht (vgl. J. Werbick, Art. Gott, in: LThK 4, 868).

Das nichtobjektivierte Bewusstsein kennt bei Hasenhüttl kein „Ich“. Hasenhüttl verbindet mit dem „Ich“ gleich Egozentrik (II, 687.702.709). – Sicher meint Person Relationalität, Bezogensein. Wenn aber unbedingte Unvertauschbarkeit und Einmaligkeit aus dem Personbegriff ausgeklammert werden, bleibt eine bloße Beziehung ohne Beziehungsträger, eine abstrakte Liebe ohne Liebende übrig.

Bei all dem negiert bzw. kritisiert Hasenhüttl Dogmen nicht von vorneherein. Nikolaia und Chalkedon (I, 337) behaupten für ihn die Möglichkeit unmittelbarer Gotteserfahrung aller Menschen. Freilich geht es nicht primär um die Erfahrung „Gottes“, sondern die Möglichkeit herrschaftsfreier Relation und Kommunikation. Sind nur Ansätze von Subjektivität, von einem „Ich“ und einem „Du Gottes“ mit den Dogmen verbunden, so werden sie von Hasenhüttl als Phantasie, Dichtung, Mythologie, Ideologie oder Märchen disqualifiziert (z. B. in der Trinitätslehre gegen Gisbert Greshake: I, 557).

Ekklesiologie

Die scharfe Polarität von Charisma und Institution bzw. Macht greift Bekanntes von „Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche“ (Freiburg 1969), „Christentum ohne Kirche“ (Aschaffenburg 1972) und „Herrschaftsfreie Kirche. Sozio-theologische Grundlegung“ (Düsseldorf 1974) auf. Hasenhüttl geht von einem radikalen Dualismus von Herrschaft, Autorität, Gehorsam bzw. Kausalität einerseits und herrschaftsfreier Kommunikation, Relation und Vertrauen andererseits aus. Hierarchie ist gleich Herrschaftsbesessenheit (II, 223), ein Taschenspielertrick (II, 308), die größte Lebenslüge (II, 317). Das „ab extra“ der Gnade wird auf Zweckfreiheit und Nicht-Haben reduziert und zugleich mit einem autoritären, herrscherlichen, heidnischen Gottesbild in einen Topf geworfen. In dieser Hinsicht darf sich der Mensch keinem anderen verdanken. Die Exteriorität der Gnade entspringt für Hasenhüttl dem Herrschaftsprinzip und ist so „krassestes Heidentum“ (II, 525). Sakramente sind so nicht Gabe, schon gar nicht Vor-Gabe Gottes (II, 347). Gehässig wird Hasenhüttl teilweise, wenn er den Gehorsam gegenüber Gott, Christus, Bibel oder Papst in einem Atemzug mit dem „Eich-

manngheorsam“ nennt (II, 219.257.344). – Dagegen ist zu fragen, ob es denn nicht auch ein positives, heilendes, helfendes und tröstendes Einwirken eines anderen, das nicht auf der Ebene der Mechanik, sondern der Begegnung von Freiheiten liegt, geben kann? Ist denn Vermittlung von Gnade durch das Zeugnis des und der anderen von vornherein Entfremdung? Hasenhüttl kennt keine positive Differenz von Freiheiten als Raum für deren Begegnung. Zudem ist gegen Hasenhüttl daran festzuhalten, dass Kirche als Glaubensgemeinschaft und Kirche als hierarchisch verfasste Größe einander nicht ausschließen, sondern einander durchdringen und sich gegenseitig bedingen. Das Kirchenverständnis Hasenhüttls ist durch den menschlichen Vereinigungswillen bestimmt. Dieser Gemeinschaft der Glaubenden in aller Welt wird die institutionell verfasste Kirche entgegengesetzt. Jesus selbst hat nach Hasenhüttl eine Kirche mit hierarchischen Organen nicht gewollt oder gegründet (II, 244–251). Für Hasenhüttl ist Eucharistie auch ohne geweihten Amtsträger möglich, „nicht weniger ‚heilswirksam‘ und kann Gotteserfahrung vermitteln; vielleicht sogar besser als eine amtliche Eucharistiefeier. Ob nur dieser das Wort ‚ Sakrament ‘ vorbehalten bleibt ist sekundär, zeugt aber von einem hierarchischen ‚ Sakramentenkapitalismus ‘ “ (II, 522 f.). – Ein solches Kirchenverständnis widerspricht dem Selbstverständnis der katholischen Kirche, wie es sich z. B. in den Konstitutionen des II. Vatikanischen Konzils artikuliert. Gerade die Kirchenkonstitution spricht häufig von einer geistlichen Vollmacht (LG 18), die den ordinierten Amtsträgern zukommt und darauf ausgerichtet ist, dass die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Sakramente in authentischer Weise erfolgen. Sicher ist die Frage einer „Kirchengründung“ durch Jesus sowohl exegetisch als auch dogmatisch höchst differenziert zu betrachten. So weist schon G. Lohfink die Frage: „Hat Jesus die Kirche gegründet?“ als falsch gestellt oder zumindest falsch formuliert zurück. Von der lukanischen Ekklesiologie her führt er aus: „Jesus hat nach Lukas die Kirche nicht gegründet; er spielt jedoch in dem Prozess, der zur Kirche führt, die maßgebende Rolle. Der eigentliche Urheber und Lenker dieses Prozesses ist nach Lukas Gott. Gott selbst gründet und schafft die Kirche.“ Entscheidend ist dabei, dass Kirche nicht als eine neue Glaubensgemeinschaft neben oder in Israel verstanden werden darf. Jesus wollte nach Lukas keine neue Glaubensgemeinschaft gründen, sondern Israel sammeln (G. Lohfink, Jesus und die Kirche, in: HfTh 2, 64). So sehr es also problematisch ist, von einem speziellen Gründungsakt Jesu in Bezug auf die Kirche zu sprechen, so wenig dürfen die Jesus und die Kirche verbindenden Elemente übersehen werden (Jüngerberufungen, Erwählung und Aussendung der Zwölf, Mahlgemeinschaften, insbesondere das Abendmahl Jesu). – Selbstmitteilung Gottes geschieht durch menschliche Freiheit und geschichtliche Vermittlung, zugespitzt in Jesus Christus. In Jesu Worten der Zuwendung und Versöhnung, der Vergebung und des Trostes, in seinem Ruf zur Umkehr, in seinem Anspruch und in seinem Ruf zur Nachfolge, in seinen Taten, in seiner Praxis des Mahlhaltens wird das Reich Gottes erlösend und befreiend, personal und sozial, psychisch und leiblich sichtbar. Jesu Leben, Tod und Auferstehung bezeugen die Treue und Irreversibilität des Bundes Gottes mit den Menschen. Jesus als der Zeuge schlechthin beauftragt wiederum Menschen zum Zeugnisgeben. Die kerygmatische, prophetische, sakramentale, diakonische und auch pathische Vermittlung des Ursprungsgeschehens ist nicht bloß äußerlich und instrumentell, sondern die symbolische und sakramentale Konkretion und Vergegenwärtigung des Reiches Gottes. – Dass Jesus sich gegen die Übernahme weltlicher Herrschaftsstrukturen für die Kirche gewandt

hat, dürfte von Mk 10,41–45 oder Lk 22,25–27 her klar sein, doch sind die Übertragung von „Vollmacht“ durch Jesus an seine Jünger und das Moment ihrer spezifischen Sendung (Mk 3,13–19par, Mk 6,7–13par, Lk 10,1–22par) kaum zu leugnen.

Grundsätzlich reduziert Hasenhüttl Glaube und Christentum auf eine Hilfe zum Selbstverständnis, zur Identitätsfindung (I, 21). Ein solcher Glaube ist mit keinem Bekenntnis verbunden (II, 266). Die Beziehung zu Jesus Christus ist dabei für den Glauben Hasenhüttls in keiner Weise konstitutiv, denn: „Der Jude, der Buddhist und Moslem u. a., ja auch der A-theist kann Christ sein bzw. werden, indem er die Freiheit des Andersdenkenden achtet und selbst befreiend wirkt.“ (II, 266) So gibt es auch Islamchristen, Heidenchristen (I, 180). Auch die Vermittlung der Kirche ist ‚zufällig‘ und keineswegs notwendig (I, 218).

In zentralen Bereichen der Gotteslehre, der Eschatologie, Christologie und Ekklesiologie unterwirft Hasenhüttl die kirchliche Lehre einer radikalen Kritik. Bei dieser Kritik stellt sich massiv die Frage, ob Hasenhüttl den biblischen Gott, Offenbarung in Geschichte, Auferweckung von den Toten, Gebet oder Kirche überhaupt noch braucht. Er bringt diese Positionen nicht neu ein. Sein Glaubens- und Kirchenverständnis liegt in seinen über 30 Jahren veröffentlichten Grundthesen vor. Sie wurden bereits vor 20 Jahren auf fachtheologischer Ebene diskutiert und auch heftig kritisiert (vgl. W. Löser in: ThPh 55, 616 f., P. Hünermann in: ThRv 76, 21–215; F. Courth in: TThZ 89, 293–317). Hasenhüttl ist klug genug, um sich für seine Aussagen zur ausschließlich präsentischen Eschatologie („Gegenwart“) oder zur herrschaftsfreien Kommunikation („Relation“) Zeugen wie z. B. Thérèse von Lisieux zu suchen. Auch Josef Kardinal Ratzinger wird von Hasenhüttl häufig zur Stützung zitiert.

Bei der Lektüre der beiden Bände stellt sich Befremden ein. Die geschichtliche Konkretion der biblischen Offenbarung bzw. deren Inhalt scheinen für Hasenhüttl sekundär zu sein. Was ist dann aber noch wirklich dialogisch und nicht vielmehr gnostisch bzw. idealistisch, wenn man mit Abstraktionen, nicht aber mit konkreten Personen im Gespräch bleibt? Befremdend ist, wie existentielle und bedrängende Fragen nach Angst und Hoffnung, nach Tod und Erlösung, nach Leiden und Gerechtigkeit, nach Schuld und Vergebung aufgelöst bzw. ausgeblendet werden, wie über den Glaubensakt, wie von Gebet und Spiritualität gesprochen wird. Wer konkrete Vollzüge des Glaubens so vergleichsgültigt bzw. teilweise auch ausgrenzt, darf nicht beanspruchen, herrschaftsfrei oder tolerant zu sein. – Offenbarung und Glaube haben eine anthropologische Sinnspitze. Der anthropologischen Vermittlung dürfen aber nicht die Transzendenz Gottes und die Personalität des auferstandenen Jesus Christus geopfert werden, denn das würde wiederum auf Kosten von Humanität und universaler Hoffnung gehen.

BEDENBENDER Andreas: Der Gott der Welt tritt auf den Sinai. Entstehung, Entwicklung und Funktionsweise der frühjüdischen Apokalyptik. Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte 8. Berlin: Institut Kirche und Judentum 2000. 310 Seiten. Geb.

Die an der Humboldt-Universität Berlin bei P. von der Osten-Sacken angefertigte Dissertation hat zum Ziel die Ausarbeitung eines sachlich neuen Erklärungsmodells für die frühjüdische Apokalyptik. Nachdem der Verf. zunächst in einem ausführlichen, problemorientierten Überblick die kontroverse Forschungssituation mit ihren Aporien erörtert hat, wendet er sich der für sein eigenes Erklärungsmodell wichtigen Vorgeschichte der Henoch- und Danielapokalyptik zu, um deren bis zur wechselseitigen Durchdringung gehende Verknüpfung als traditionsgegeschichtliche Neuheit für den Ursprung der frühjüdischen Apokalyptik aufzuweisen. Ein Schlußteil „Zusammenfassung und Ausblick“, ergänzt durch ein Literaturverzeichnis sowie Stellen-, Autoren- und Sachregister, rundet die Dissertation ab.

Als Resultat ergibt sich ein historisches Erklärungsmodell, das den Ursprung der frühjüdischen Apokalyptik in die Makkabäerzeit verlegt, als sich hier ein mit der Aufstandsbewegung unterschiedlich sympathisierender Widerstand bildete, dem zwei voneinander unabhängige Gruppen zuzurechnen sind: „zum einen eschatologisch interessierte Kreise, die von Hause aus auf die mosaische Tora hin ausgerichtet waren, zum anderen Gefolgsleute des Vorzeitweisen Henoch. Beide Gruppierungen verfügten über ausgefeilte theologische Konzepte, beide waren in Kritik am Tempelbetrieb geschult“ (260). Beide Konzeptionen drängten zu einer Verbindung, weil man „dem pragmatisch zustande gekommenen gemeinsamen Widerstand durch Entwicklung einer übergreifenden Ideologie eine festere Basis“ verschaffen wollte (260). Auftrieb erhielt „diese geistig-geistliche Allianz insbesondere wohl auch von dem Bestreben der mit deuteronomistischem Gedankengut vertrauten mosaischen Kreise, sich in einer Situation neu zu orientieren, die sie verwirren, wenn nicht verstören mußte: Sie wurden nicht von Gott um ihrer Sünden willen durch die Heiden heimgesucht – gerade ihre Gesetzestreue ließ sie zum Opfer einer derartigen Verfolgung werden; und wer die Heiden herbeirief, war kein anderer als der Hohepriester des Jerusalemer Tempels! An der Heilsgeschichte Israels zunehmend verzweifelnd, hefteten sie ihre Überlieferung der vergangenen Geschichte und ihre Hoffnung auf ein zukünftiges Heil ... an die vorisraelitische Henochgestalt, die schon länger den Anspruch erhob, daß ihre Offenbarungen von höherer Dignität waren als die mosaische Tora“ (260). „Ältestes aufweisbares Produkt der geschilderten Entwicklung ist die Tiervision (äthHen 85–90) – eine Henochoffenbarung, die sich zum größeren Teil mit der bis ins Eschaton ausgeführten *Geschichte Israels* beschäftigt, also von einer Henoch bis dahin fremd gebliebenen Materie dominiert wird“ (261). Nachdem sich in der Folgezeit „die ideologische Konvergenz der deuteronomistisch-prophetischen und henochistischen Traditionen zunehmend“ weiter ausgebildet hatte, erreichte die Angleichung von Henochoffenbarung und mosaischer Tradition „wenigstens in zwei Texten (Jub AssMos) einen Abschluß in Form einer Verschmelzung“ (261).

Trotz des anerkennenswerten und instruktiven Aufwands an religionshistorischer Gelehrsamkeit, die der Verf. zur Auflösung der die Apokalyptikforschung bedrängenden Aporien einsetzt, lassen sich kritische Fragen zu dem hier entwickelten Erklärungsmodell nicht unterdrücken: Hätte man bei der Suche nach dem Ursprung der frühjüdischen Apokalyptik nicht tiefer im Alten Testament, konkret: bei der exilisch-nachexilischen Prophetie einsetzen und deren Aussagen zur Aufdeckung und Enthüllung der in der Schöpfungs- und Geschichtspannung Gottes beschlossenen Geheimnisse eingehend erforschen müssen? Wäre man dann nicht bei der Frage nach den Wurzeln der Apokalyptik – Weisheit oder Prophetie – zwangsläufig auf die schriftgelehrte Weisheit und deren Nachfahren als Traditionsträger der Danielapokalyptik gestoßen (vgl. H. Rigger, Siebzig Siebener. Die „Jahrwochenprophetie“ in

Dan 9, Trier 1997), und hätte man so nicht gleichzeitig eine annehmbare Synthese von Weisheit und Prophetie als Lösungsvorschlag für die umstrittene Alternative gefunden (vgl. E. Haag, *Die Errettung Daniels aus der Löwengrube. Untersuchungen zum Ursprung der biblischen Danieltradition*, Stuttgart 1983, 119)? Und wäre es schließlich einer auch biblisch-theologisch (und nicht bloß religionshistorisch) ausgerichteten Untersuchung nicht besser gelungen, den Offenbarungscharakter der vom Kanon (der Juden und Christen) rezipierten Bücher klarer zu erfassen und das nichtkanonische Schrifttum der Sektierer schärfer davon abzugrenzen?

Ernst Haag, Trier

MUSSNER, Franz: *Was hat Jesus Neues in die Welt gebracht?* Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2001. Kart. 80 Seiten. 16,80 DM.

Nach 2000 Jahren Christentum ist zur Selbstvergewisserung für alle Glaubenden, aber auch für die wachsende Auseinandersetzung mit anderen Religionen die Frage angebracht: Was hat Jesus von Nazareth Neues in die Welt gebracht? „Aus einem lebenslangen Umgang mit dem Neuen Testament, aus einem lebenslangen Ringen mit dem Glauben und um die Begegnung mit der Gestalt Jesu“, schreibt Josef Kardinal Ratzinger in seinem Geleitwort zu diesem Buch, „hat Mußner 15 Kapitel niedergeschrieben, in denen er ohne gelehrten Aufwand, gut verständlich und vom Herzen her sprechend, aber mit dem ganzen Reichtum seines Wissens Auskunft über das ‚Neue‘ gibt, das Jesus uns geschenkt hat. Gerade diese Rückführung des Gelehrten auf das Wesentliche gibt dem Buch seine Frische und seine Originalität“ (7). Das Buch verdient uneingeschränkte Empfehlung.

Ernst Haag, Trier

AVEMARIE, Friedrich / LICHTENBERGER, Hermann (Hg.): *Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham – Tübingen Research Symposium: Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity* (Tübingen, September, 1999) (WUNT 135). Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 2001. XII, 401 Seiten, Ln. 198,- DM.

Die Beiträge dieses Sammelbandes behandeln die Entwicklung des Glaubens an ein Weiterleben des einzelnen nach dem Tod und an eine kollektive Totenaufstehung am jüngsten Tag – beides sollte sorgfältig unterschieden werden! – im Alten Testament und Frühjudentum, das Thema der Auferstehung im Neuen Testament, die Verklärungsepikope und schließlich das Thema der Erhöhung im Neuen Testament. Der eröffnende Beitrag von B. Janowski deutet Ps 88 als scharf formulierte Anfrage an die herkömmliche Vorstellung, daß mit dem Tod alles aus ist, und als einen Appell an Gott, der allein Wunder tut, seinen Getreuen nicht dem Tod zu überlassen (S. 27). A. Chester behandelt die klassischen Belegstellen für eine Auferstehungsvorstellung im Alten Testament und zeigt, daß der Übergang vom metaphorischen Gebrauch der Konzeption (Ez 37) zur wörtlich genommenen (Dan 12) durchaus fließend ist. Sie symbolisiere in jedem Fall die Transformation des Individuums, der Gesellschaft und der gegenwärtigen Ordnung (S. 77). H. Lichtenberger zeigt – gegen E. Puech (und M. Hengel [S. 155]!) –, daß es unter den sicher essenischen Schriften kein klares Zeugnis für einen Auferstehungsglauben, d.h. „die Lebendigmachung der Toten“, gibt; eine Ausnahme könne lediglich 4 Q 521 bilden (S. 85).

A. M. Schwemer lehnt die Deutung der Emmausgeschichte in Lk 24,13–35 als typische

Wiedererkennungsgeschichte zu Recht ab. „Unsere Perikope hat erstaunlich wenig mit dem hellenistischen Roman zu tun“ (S. 117). Sie sieht in der Erzählung einen historischen Kern, den Lukas zu einer „beispielhaften Darstellung von Verstockung und Erkenntnis des Heils“ verwende (S. 113). M. Hengel geht in seinem langen Beitrag (S. 119–183) aus von der Frage, warum in 1 Kor 15,3–5 das Begräbnis Jesu eigens erwähnt wird. Seine Antwort: Gegen pagane Vorstellungen von einer Unsterblichkeit der Seele wird damit in Fortsetzung der jüdisch-palästinischen Tradition die Leiblichkeit der Auferstehung betont. Wahrscheinlich setzt Paulus dabei die Kenntnis der Tradition vom leeren Grab ganz selbstverständlich voraus. Diese Tradition ist keine „späte Legende“, wie heute gern gesagt wird, sondern hat alle historische Plausibilität für sich. „Wie sollte man aus bloßen Visionen erschließen können, daß Jesus nicht nur von Gott auferweckt, leiblich auferstanden und als Messias und Gottessohn zur Rechten Gottes erhöht sei, sondern die allgemeine Totenaufstehung eingeleitet habe? Gerade die sich kritisch gebenden Exegeten sind sich viel zu wenig der schlichten Ungeheuerlichkeit der urchristlichen ‚Botschaft‘ bewußt, die praktisch aus jeder zeitgenössischen jüdischen und heidnischen Analogie herausfällt“ (S. 179. Hervorhebung im Original.). Freilich wird jene Richtung in der Exegese, gegen die sich Hengel mit dem ganzen Arsenal historischer Argumentation wendet, mit einem schlichten „Das überzeugt mich nicht!“ bei ihrer Meinung bleiben. Die Aufklärung hat eine eigene Form der Verstockung hervorgebracht.

O. Hofius bietet „Erwägungen zu Struktur und Aussage des Christushymnus Kol 1, 15–20“. Bei der Rekonstruktion des ursprünglichen „Liedes“ – ich glaube nicht, daß es je eines war – begnügt er sich mit wenigen Streichungen; aber auch diese sind schlecht begründbar. Den Sinn faßt er mit zwei traditionellen Aussagen zusammen: „Wär er nicht erstanden, so wär die Welt vergangen.“ Und: „Seine Herrschaft wird kein Ende haben.“ (S. 202f.). Sehr unfertig erscheint mir die „rezeptionsgeschichtliche Untersuchung zu der Vorstellung zweier Auferstehungen in der Offenbarung des Johannes“ von G. S. Oegema.

S. C. Bartons Beitrag über die Verklärungsperikope beginnt mit einer programmatischen hermeneutischen Erklärung: Es sei zwischen „meaning“ und „significance“ des Textes zu unterscheiden (S. 231). (Sachlich entspricht diese Unterscheidung ungefähr der alten von Literalsinn und allegorischem Sinn, sofern der allegorische Sinn die aktualisierende Deutung des Textes darstellt.) Es folgt dann allerdings eine recht brave historisch-kritische Exegese, die nur am Ende den Vorbildcharakter der Verklärung Jesu auch für die Jünger betont (vgl. 2 Kor 3,18) und diese Verklärung verwirklicht findet in der Liturgie. C. H. T. Fletcher-Louis will in der Verklärung die Offenbarung Jesu als des endzeitlichen hohepriesterlichen Menschensohns sehen, eine Figur, die der Vf. in der jüdischen Neujahrsliturgie beheimatet glaubt. So abenteuerlich wie die These ist die Beweisführung mit einer Fülle religionsgeschichtlichen Materials, das angeblich einen Bezug zur Sache hat.

Besonders hilfreich sind die beiden Beiträge über die Himmelfahrtsperikope. A. W. Zwiep gibt einen höchst informativen Überblick über die antiken Entrückungstraditionen und gewinnt nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit der Untersuchung G. Lohfinks (Die Himmelfahrt Jesu, 1971) neue Einsichten. Lukas stelle sich bewußt in die jüdische Tradition. Es gehe ihm *nicht* um eine narrative Darstellung der Erhöhung zur Rechten Gottes, sondern um die Schilderung der letzten Ostererscheinung. (Ein „nicht so sehr ... als vielmehr“ hätte mir hier besser gefallen.) Die 40 Tage von Apg 1,3 sind ähnlich wie in 4 Esr 14 und syrBar 76 Symbol einer Unterweisungszeit vor der Entrückung. Diese führt nicht zur Vergöttlichung, wie es in den paganen Entrückungstraditionen üblich ist, sondern dient der Bewahrung für eine endzeitliche Aufgabe; entscheidend ist darum der Hinweis auf die Parusie in Apg 1,11. J. D. G. Dunns Beitrag zur selben Perikope versucht in der hermeneutischen Frage weiterzukommen, indem er zunächst die Defizite einer entmythologisierenden Deutung aufzeigt. Wir können die historische Frage nicht wie Bultmann einfach ausblenden; es genüge nicht zu sagen, Himmelfahrt meine im Grunde nur, daß Jesu Leben aufgenommen sei in das Leben Gottes; denn was würde das für die Christologie bedeuten? (S. 315) Dunn nennt drei herme-

neutische Ansätze, die hier weiterführen können: 1. Die Forschungen über die Gesetzmäßigkeiten mündlicher Überlieferungen, die zeigen, daß da meist ein inhaltlicher Kernbestand ist, der immer neu variiert wird. Das wäre in unserem Fall das Thema des endgültigen Abschieds Jesu, die irdische Seite seiner Erhöhung zur Rechten Gottes. 2. Die Berücksichtigung der Metaphorik als Mittel Dinge zu sagen, die anders nicht sagbar sind, in unserem Fall Jesu Versetzung in eine höhere Realität. Wenn wir die Transzendenz ernst nehmen wollen und davon reden, kommen wir ohne Metaphern nicht aus. (Übrigens: Das Wort „Transzendenz“ ist selbst eine.) 3. Wirkungsgeschichte und Horizontverschmelzung. Was Lukas auf seine uns fremde Art zum Ausdruck bringen wollte, können wir auch heute noch bejahen (S. 315–322).

P. Stuhlmacher stellt in einem thetisch gehaltenen Beitrag einige Anfragen an Dunns „New Perspektive“; er wünscht vor allem eine stärker eschatologisch ausgerichtete Rechtfertigungslehre und eine Verbindung der Rechtfertigungslehre des Paulus und seiner Christologie von Röm 4,25 und 8,34 her (S. 355–357). In seiner Antwort verweist Dunn in diesem Zusammenhang zu Recht auf die Spannung zwischen der Rechtfertigung aus Glauben allein und dem Gericht nach den Werken (Röm 2,2–16; 2 Kor 5,10). (S. 364–367). Eine Integration beider Aspekte dürfte nur in einer ‚katholischen‘ Position gelingen, wie sie Dunn offensichtlich anvisiert. Alles in allem: ein reichhaltiges Kompendium auf hohem Niveau.

Marius Reiser, Mainz

STETTLER, Christian: Der Kolosserhymnus. Untersuchungen zu Form, traditions- geschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1,15–20 (WUNT 2. R. 131). Tübingen 2000, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck); XV, 395 Seiten. Brosch. 128,- DM.

Diese von P. Stuhlmacher in Tübingen betreute Dissertation geht allen Fragen des Textes sorgfältig nach und führt einen von H. Gese 1979 vorgelegten Interpretationsansatz überzeugend weiter. Auf einen Überblick über die Forschungsgeschichte, Einleitungsfragen und die Vorstellung des eigenen Ansatzes (1–74) folgt ein Teil zur Form und Gattung (75–103). Darauf untersucht der Verf. jeden Begriff und jede Wendung des Textes auf seine traditions- geschichtliche Herkunft im jüdischen und christlichen Schrifttum und schließt mit Überle- gungen zur gedanklichen Struktur der beiden „Strophen“ des Textes und einer Zusammen- fassung (104–347). Am Schluß stehen Literaturverzeichnis und Register.

Die historisch-kritische Exegese besteht zu einem großen Teil darin, daß die einen mit viel Mühe Irrwege gehen und die anderen mit noch mehr Mühe zeigen, daß es Irrwege sind. So ist es auch in diesem Fall. Die frühere Forschung ging überwiegend davon aus, daß der Verfasser des Kol einen ursprünglich selbstständigen Hymnus aufgriff und für seine Zwecke bearbeitete. Nach E. Käsemann stammte der ursprüngliche Hymnus aus gnostischen Kreisen und bezog sich dort auf den gnostischen „Urmenschen“. Diese einflußreiche Auffassung hat sich mit der ganzen vorchristlichen Gnosis in Luft aufgelöst. Auch die vielen Rekonstruktionen des ursprünglichen Textes erweisen sich immer deutlicher als müßige Spielereien, da die Annahme einer Vorlage zumindest sehr fragwürdig ist. Stettler läßt es offen, ob der Text vom Verfasser des Kol – einem engen Mitarbeiter des Paulus – zu einer früheren Gelegenheit oder ad hoc „gedichtet“ wurde (102.347). Seine Form ist vom alttestamentlichen Psalmenstil ge- prägt mit zwei Strophen: Vv. 15–17 und 18–20 (Der griechische Text in Kola und Kommata mit Geses hebräischer Retroversion S. 92 f.). Am Anfang wäre – im Fall der Selbständigkeit – ein „Gepriesen sei Jesus Christus“ zu ergänzen. Die erste Strophe ist stark geprägt von Weis- heitstraditionen, wie sie in Spr, Ijob und Sir begegnen und von Weish und Philo „aufgenom- men und stärker hellenisiert“ wurden (339). Ihre Aussagen könnten jüdisch auch von der Weisheit oder der Tora gemacht werden. Die zweite Strophe ist dagegen ganz auf die Ge-

schichte Jesu, seine Menschwerdung, seinen Kreuzestod und seine Auferstehung bezogen. Aber auch diese Geschichte wird ganz in alttestamentlich-jüdischen Kategorien gedeutet. Der Hymnus ist als impliziter christologischer Midrasch zu Gen 1,1 (in Verbindung mit Spr 8,22) zu verstehen. Er war aber offenkundig von Anfang an griechischsprachig.

Diese Deutung ist aufs Ganze gesehen überzeugend. Betrachtet man den „Kolosserrhymnus“ jedoch im Zusammenhang mit den übrigen als „Hymnus“ in Anspruch genommenen Texten des Neuen Testaments, wird die Annahme einer Vorlage noch viel unwahrscheinlicher, als Stettler meint. Auch dem sog. „Philipperhymnus“ (Phil 2,6–11) fehlt das eigentlich Hymnische, nämlich Gebets- und Versform, und es ist ganz unwahrscheinlich, daß Paulus dafür eine Vorlage hatte (vgl. M. Reiser, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, Paderborn 2001, 173–178). In beiden Fällen handelt es sich um leicht poetisch stilisierte Texte in feierlicher Diktion, die von den Briefverfassern wahrscheinlich ad hoc formuliert wurden. Zu echten Hymnen wurden sie erst durch die liturgische Praxis der Kirche.

Marius Reiser, Mainz

THEISSEN, GERD: *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*. Gütersloh 2000, Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, 455 Seiten. Geb. 78.– DM.

„Dies Buch ist der Versuch einer religionswissenschaftlichen Beschreibung und Analyse der urchristlichen Religion. Sie möchte ihren religiösen Gehalt so darstellen, dass er für Menschen unabhängig von ihrer religiösen oder nicht-religiösen Einstellung zugänglich wird“ (13). Dadurch sollen die „Sicht von außen“ und die „Sicht von innen“ vermittelt werden (17f.). Als leitende Definition gilt: „Religion ist ein kulturelles Zeichensystem, das Lebensgewinn durch Entsprechung zu einer letzten Wirklichkeit verheißt“ (19). Das semiotische System einer Religion umfaßt nach Theissen drei Ausdrucksformen: Mythos, Ritus und Ethos. Ein Wandel in diesem System wird vor allem durch Charismatiker herbeigeführt, die das System in eine Krise führen (20–28). Aus dieser theoretischen Grundlegung ergibt sich die leitende Fragestellung: Wie kam es zur Trennung der urchristlichen Religion von der jüdischen Mutterreligion? Die Durchführung erfolgt in 5 Teilen; die drei ersten behandeln Mythos, Ethos und Ritus, die beiden letzten „die urchristliche Religion als autonome Zeichenwelt“ und „Krisen und Konsolidierung des Urchristentums“.

Jesus selbst blieb nach Theissen ganz im Rahmen der jüdischen Zeichensprache: er hat diese nur „revitalisiert“, indem er den „Mythos vom kommenden Gottesreich“ „mit seiner eigenen Geschichte und seinen Handlungen verband“ und so „historisierte“ (70). Die rituelle Zeichensprache des Judentums hat Jesus lediglich liberaler interpretiert als viele seiner Zeitgenossen (61), die ethische nur etwas „radikalisiert“ (55–63). Das letzte Kapitel des 1. Teils (71–98) stellt die Frage: „Wie kam es zur Vergöttlichung Jesu?“ (71). Die Antwort lautet: Diese „Vergöttlichung“ ist „Ausdruck einer kognitiven Dissonanzbewältigung, bei der dieselben Motive wirksam sind wie bei der Herausarbeitung des jüdischen Monotheismus: Der Offenbarungs- und Geltungsanspruch kann bei scheiternden göttlichen oder menschlichen Gestalten nur aufrecht erhalten werden, wenn sie eindeutig über alle jene Mächte erhoben werden, die sie scheitern ließen“ (98). Während aber bei Paulus göttlicher Christus und irdischer Jesus noch fast völlig unverbunden nebeneinanderstehen, werden sie in der Generation nach ihm verknüpft. Diese Verknüpfung erfolgt in der Evangelien-schreibung. „Mit ihr schufen sich die Anhänger Jesu eine eigene geschichtsmythische Grunderzählung, die einem einzelnen Menschen einen göttliche Status zuerkannte“ (253). Mit der Evangelien-schreibung beginnt zugleich der Abgrenzungsprozeß gegenüber dem Judentum. Er ist im Johannesevangelium abgeschlossen. Der Prozeß der Vergöttlichung erreicht hier seinen Höhepunkt, das religiöse Zeichensystem des Urchristentums ist fortan „autonom“ (223–280).

Das Ethos des Urchristentums sieht der Verf. von zwei Grundwerten bestimmt: Nächs-

tenliebe und „Statusverzicht“ (oder Demut). Faktisch steht das radikale Ethos der Wandercharismatiker neben dem moderaten der Ortsgemeinden (143–146). Im Ritus wurde vor allem das antike Opferwesen überwunden, „weil das eine Menschenopfer, das nach urchristlicher Überzeugung Überwindung der Sünden brachte, durch Auferstehung überwunden war“ (221).

In der zweiten christlichen Generation unterscheidet der Verf. vier Gruppierungen: Judenchristentum, synoptisches, paulinisches und johanneisches Christentum. Ihre Synthese erfolgt im 2. Jahrhundert durch die Kanonbildung, wobei *eine* Strömung ausgeschlossen wird: die Gnosis, und *eine* unterrepräsentiert bleibt: das Judenchristentum (341–384). In der Schlußbetrachtung zeichnet der Verf. die urchristliche Zeichenwelt als „eine bewundernswerte menschliche Konstruktion“, „eine semiotische Kathedrale, die dazu errichtet wurde, Gott zu verehren und das Leben zu verändern“ (391).

Gegen eine Betrachtung des Urchristentums als semiotisches System ist nichts einzuwenden; wer eine Vorliebe für solche Sprachspiele hat, mag damit arbeiten. An die in einem solchen sprachlichen Gewand gebotene „Theorie des Urchristentums“ möchte ich nur zwei Fragen stellen: 1. Wird sie den historischen Sachverhalten gerecht? 2. Wie kann sie mit dem christlichen Selbstverständnis vermittelt werden? (Das anfängliche Versprechen einer „Doppellektüre“ des urchristlichen Glaubens, die diese Vermittlung leisten soll, wird in dem Buch nirgends eingelöst.) Zur ersten Frage: Theißens Theologie basiert auf einer ganz bestimmten historischen Rekonstruktion, die zu ähnlichen Ergebnissen kommt wie schon David Friedrich Strauss. Wer diese Rekonstruktion in wichtigen Punkten für verfehlt hält, muß auch die darauf abgestimmte Theorie für verfehlt halten. Wer also der Auffassung ist, daß Jesus einen expliziten Anspruch erhob, der alle messianischen Kategorien sprengte (z. B. im Südkönigin-Niniviten-Spruch Lk 11,31 f. par: „... denn hier ist mehr als Salomo ... mehr als Jona“); daß er göttliche Prärogative wie das Recht der Sündenvergebung in Anspruch nahm; daß an seinen Wundern mehr war, als Theißen gelten lassen will; daß in seinem ganzen Wirken und Verkündigen ein impliziter christologischer Anspruch zum Ausdruck kommt; daß dieser durch die Auferstehung bestätigt und in der weiteren Entwicklung nur expliziert wurde: der kann Theißens Theorie, wie es zur „Vergöttlichung“ Jesu kam, nicht für richtig halten. Die Theorie, daß es zum Glauben an die Auferstehung Jesu durch eine „kognitive Dissonanzbewältigung“ in den Seelen der Jünger und Jüngerinnen kam, hat zwar schon der heidnische Christengegner Kelsos vorgetragen, aber sie ist in den 1800 Jahren seither nicht überzeugender geworden. Sie ist weder psychologisch noch historisch wahrscheinlich zu machen. Und daß sich der Glaube an den Erhöhten erst in der Phase der kanonischen Evangelien mit den Überlieferungen vom irdischen Jesus verband (235), ist außerdem alles andere als Konsens der Forschung. Die Identität Jesu mit dem Sohn Gottes wurde im Markusevangelium zwar erstmals in Form einer biographischen Erzählung dargestellt, war aber seit der Ostererfahrung eine selbstverständliche christliche Grundannahme. Durch Ostern wurde Jesu göttlicher „Status“ nicht etwa hergestellt, sondern offenbart. Oder hat Theißens einen historischen Gegenbeweis gefunden? Seine Annahme, Markus habe als erster Jesu „österliche Hoheit“ in sein irdisches Leben „zurückverlegt“ (239), ist die alte These William Wredes (von dem im übrigen das ganze Programm des Buches stammt: 17f.). Angesichts von 100 Jahren Forschung und Diskussion wirkt sie jedoch reichlich antiquiert.

Damit sind wir bei der zweiten Frage: Wie läßt sich der religionswissenschaftliche Glaube an die „Vergöttlichung“ Jesu vermitteln mit dem christlichen Glauben an Jesus, der von allem Anfang an Gott war und folglich keine Vergöttlichung nötig hatte? Ist die Inkarnation nur eine menschliche Konstruktion wie die ganze „semiotische Kathedrale“? Was predigt Theißens einer christlichen Gemeinde an Ostern? Aber solche Fragen sind heutzutage wohl ungehörig.

Marius Reiser, Mainz

Otto Knoch, langjähriger Direktor des Katholischen Bibelwerks (gest. 1993), trat an seinen Nachfolger, Paul-Gerhard Müller, mit der Bitte heran, einen Kommentar zu den beiden Thessalonicherbriefen für das „Regensburger Neues Testament“ (jetzt hg. von Jost Eckert) zu schreiben. Der Kommentar liegt jetzt vor. Vergleicht man ihn mit jenem von Karl Staab, der in derselben Reihe in fünf Auflagen erschienen ist (1950–1965), so sieht man in Müllers Auslegung den enormen Fortschritt der Exegese in den vergangenen Jahrzehnten. „Zahlreiche Mosaiksteine in der Einzelauslegung mußten aus vielen philologisch-semantischen, literarkritisch-formgeschichtlichen oder auch strukturanalytisch-epistolographischen Fachuntersuchungen zusammengetragen werden, um dem heutigen Forschungsstand biblischer Exegese zu entsprechen“ (Vorwort); und dennoch galt es, einen auch für Nichtfachleute verständlichen Kommentar zu schreiben.

Jeweils ist eine ausführliche, instruktive Einleitung zu den beiden Briefen vorangeschickt. 1 Thess: Die Adressaten; Der Verfasser; Die Vorgeschichte des 1 Thess; Ort und Zeit der Abfassung; Echtheitsfrage und Authentizität; Inhalt; Gliederung. Aufbau. Literarische Struktur; Einheitlichkeit. Integrität; Traditionen in 1 Thess; Textkritik; Kanonizität; Auslegungsgeschichte; Wirkungsgeschichte; Zur Anlage dieses Kommentars. 2 Thess (Hauptgliederung): Die Pseudepigraphie des 2 Thess; Literarische Integrität. Gliederung. Aufbau. Form; Quellen und Traditionen; Kanonizität des 2 Thess; Textgeschichte und Textkritik; Auslegungsgeschichte des 2 Thess; Wirkungsgeschichte des 2 Thess.

Nach der Einleitung folgt jeweils die Auslegung. „Entsprechend der Verlagsvorgaben für diese Kommentarreihe wird jede einzelne Texteinheit in drei Schritten behandelt und ausgelegt“ (70): Schritt I bringt z. B. die Bestimmung des literarischen Genus, was wichtig ist, um den theologischen Stellenwert einer konkreten Textaussage richtig zu bestimmen. Schritt II bringt die Vers-für-Vers-Auslegung. Schritt III behandelt die Wirkungsgeschichte einer Textaussage. „Hier soll der Brückenschlag zwischen dem biblischen Text und seiner Rezeption in Kirche, Pastoral, Glaubensleben und Welt von heute versucht werden. Auch ist hier der ... Ort, um über die homiletische und kerygmatische Umsetzung der Textaussage in Verkündigung und Katechese nachzudenken“ (71). Proben ergaben, daß gerade dies Müller gut gelungen ist, was natürlich die Brauchbarkeit des Kommentars besonders erhöht. Der Kommentar verrät im übrigen eine unglaubliche Literaturkenntnis, aber auch Literaturverarbeitung, über die auch der Fachmann nur staunen kann.

Ich habe mich verständlicherweise, was 1 Thess angeht, besonders mit dem Abschnitt 2,13–16 mit seinen harten antisemitischen Äußerungen des Apostels beschäftigt, zumal ich mich selbst dazu geäußert habe (vgl. F. Mußner, Paulinischer Antijudaismus? Zum Widerspruch zwischen 1 Thess 2,14–16 und Römer 9–11, in: ders., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche. Freiburg 1991, 73–76). Müller berichtet eingehend über gemachte Lösungsvorschläge, hält, m. E. zurecht, an der ursprünglichen Zugehörigkeit zu dem vom Apostel erstellten Brieftext fest und findet die eigene Lösung, ähnlich wie ich, in der begründeten Annahme einer Entwicklung der Israel-Theologie des Paulus, die es zweifellos gegeben hat, gerade im Zusammenhang der pln. Rechtfertigungslehre. Der Vorwurf: „sie [die Juden] sind allen Menschen feindlich“, „gehört zum Standardrepertoire der antiken Propaganda gegen Juden“. Und bei dem Satz des Apostels: „Es kam aber über sie der Zorn zum Ende“ scheint es sich „um einen geläufigen Topos innerjüd. Androhung“ des göttlichen Zorngerichts zu handeln, unter Hinweis auf ähnlich klingende Texte in IQM 3,9 und IQS 2,15. Was die Wirkungsgeschichte von 1 Thess 2,14–16 angeht, so diene dieser antisemitisch klingende Text lange Zeit mit zur Scheinlegitimation des christlichen Antijudaismus.

Was 2 Thess betrifft, so vertritt Müller mit anderen die Überzeugung, daß es sich bei diesem Brief um ein pseudepigraphisches Werk handelt, das „Paulus“ als (angeblichen) Ver-

fasser in 2 Thess 3,17 ausdrücklich nennt. Vor allem W. Trilling hat in seinem Werk „Untersuchungen zum Zweiten Thessalonicherbrief“ (Leipzig 1972) den überzeugenden Beweis für den pseudepigraphischen Charakter des Briefes erbracht (vgl. dazu meine Rezension in Kairos 18, 1976, 305f), was aber nicht bedeutet, daß er nicht zu den maßgebenden „kanonischen“ Schriften des NT gehört. Besonders zu beachten ist in diesem Brief der Abschnitt 2,1–12 mit den Themen: (endzeitlicher) „Abfall“; Auftreten und Wirksamkeit des „Menschen der Gesetzlosigkeit“; was und wer sein Erscheinen noch „aufhält“; ihn wird der Herr bei seiner Parusie „mit dem Hauch seines Mundes“ vernichten. „Im Hintergrund der Thematik von ‚Abfall‘ und ‚Mensch der Gesetzlosigkeit‘ steht die atl.-jüd. Apokalyptik, aus der sich auch Mk 13, die Offb und eine breite apokryphe christlich-apokalyptische Literatur mit ihren Motiven speist“ (265). Eingehend befaßt sich Müller mit dem mysteriös klingenden „Katechon“ (die aufhaltende Macht, der Aufhaltende) und bringt dazu einen inhaltsreichen und interessanten Exkurs zur Auslegungsgeschichte (270–272). Müllers Meinung ist: „Hinter dem Katechon steht Gott selbst, er ist es, der das Ende aufhält und verzögert“ (269; vgl. auch S. 278); er zitiert andererseits aber auch zustimmend den Satz des hl. Augustinus: „Ich gestehe, daß ich nicht weiß, was der Apostel damit sagen wollte“ (Gottesstaat 20,19). Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß J. H. Newman (in seinem Buch über den Antichrist) in dem, was das Auftreten des Antichrists (= „der Mensch der Gesetzlosigkeit“) noch „aufhält“, die große christlich-abendländische Tradition zu erkennen glaubt; wenn diese einmal zerstört sein wird, sei die Welt reif für das Auftreten des Antichrists. Immerhin ein bedenkenswerter Gedanke! Erinnern möchte ich auch noch an die seltsame Idee Erik Petersons, das „Aufhaltende“ seien die ungläubigen Juden: „Israel hält die Zeit bis zum jüngsten Tag durch seinen Ungehorsam und sein Widersprechen hin“ (Der Brief an die Römer, hg. von B. Nichtweiß, Würzburg 1997, 318); wenn sie sich einst bekehren, sei die Zeit für die Endereignisse gekommen.

In dem Schritt III zum Textabschnitt 2,3–12 bemerkt Müller (277f.): „Die mythische Hauptfigur des ‚Antichrists‘ ist wohl eine Repräsentanzgestalt für Gottwidrigkeit schlechthin und läßt kaum heutzutage hermeneutisch noch eine weltgeschichtliche oder gar zeitgeschichtliche Identifizierung zu. Anders freilich F. Mußner“, nämlich angeblich in meinem Büchlein „Was lehrt Jesus über das Ende der Welt?“ bzw. in meinem Beitrag „Implikate der Parusie des Herrn“. Was darin eigentlich „anders“ sein soll, vermag ich nicht zu erkennen; das müßte Müller deutlich sagen.

Müller bietet zuletzt noch unter der Überschrift „Literatur“: 1. Bibliographien, 2. Forschungsberichte, 3. Kommentare, 4. Sekundärliteratur. Schließlich noch ein Stellenregister, Namenregister und Sachregister.

Paul-Gerhard Müller legt zweifellos ein Kommentarwerk zu den beiden Thessalonicherbriefen vor, das sich sehen lassen kann, hinter dem eine enorme Arbeitsleistung verbunden mit hohem Problembewußtsein steht und das dem Benutzer eine große Hilfe bei seiner eigenen Arbeit bietet. Man kann Müller zu diesem Kommentar nur gratulieren.

Franz Mußner, Passau

KUNZLER, Michael / GEROSA, Libero (Hg.): Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor. Paderborn: Bonifatius 2001. 10-bändiges Gesamtwerk (je Band ca. 100 Seiten): 76,00 EUR. Einzelpreis 8,90 EUR. ISBN 3-89710-179-3.

Ihre Zugehörigkeit zu den Geisteswissenschaften, so heißt es im Vorwort der Herausgeber, verdankt die christliche Theologie „dem Glauben, daß Gott sich in der Geschichte der Menschen geoffenbart hat, in nicht zu überbietender Weise in der Menschwerdung seines

Sohnes, in seinem Tod und seiner Auferstehung. Damit ist Gott nicht mehr derjenige, der jenseits allen menschlichen Erkennens steht, sondern er ist hinabgestiegen in die Lebenswirklichkeit von Menschen, in die geschichtlichen Epochen der Menschheitsgeschichte; er drückt sich aus in kulturellen Größen und läßt sich mit den Kategorien ‚anfassen‘, die den Geisteswissenschaften eigen sind.“ Nun kann Theologie, Gottgelehrtheit oder Glaubenswissenschaft „unter verschiedenen Gesichtspunkten betrieben werden. Allen gemeinsam aber ist, daß sie – wie Martin Luther es sagte – ‚Christum treiben‘, den Glauben an ihn und an die von ihm gebrachte Erlösung ‚vorantreiben‘, indem sie Glaube und Glaubenserfahrung mit den Mitteln und Instrumentarien einer Geisteswissenschaft durchdenken und zur Sprache bringen für Glaubende, Fragende, Zweifelnde und Nichtglaubende. Da es sich um den Glauben und die Glaubenserfahrung der Kirche handelt, ist die Theologie an sie zurückgebunden; ihren Glauben, nicht die Meinung einzelner Theologen gilt es zur Sprache zu bringen, auf solche Weise ‚Christum treiben‘ und der Welt den Glauben in einer Weise bezeugen, die ihn als mit der Vernunft des Menschen – Geschenk des Schöpfergottes – in Einklang stehen läßt.“

Dieser Zielsetzung entsprechen die Einzeldarstellungen von R. Brandscheidt: Exegese des Alten Testaments; F. G. Untergaßmair: Exegese des Neuen Testaments; H. J. Vogt / G. Bedouelle: Kirchengeschichte / Patrologie; B. Wald: Philosophie im Studium der Theologie; R. Voderholzer: Fundamentaltheologie / Ökumenische Theologie; M. Schulz: Dogmatik / Dogmengeschichte; P. Schallenberg: Moralthologie / Christliche Gesellschaftslehre; L. Gerosa: Kirchenrecht; M. Kunzler: Liturgiewissenschaft; A. Wollbold: Pastoraltheologie / Homiletik / Religionspädagogik.

Als Alttestamentler kann der Rezensent die Einführung in die Exegese des Alten Testaments von R. Brandscheidt als wegweisend bezeichnen. In Frontstellung zu einer heute propagierten neuen Hermeneutik, in der die normative Ursprungssituation der Heiligen Schrift zugunsten einer subjektiven Leserperspektive verdrängt und durch die Überlagerung mit aktuellen Fragestellungen nicht mehr wirklich erhellt wird, weist die vorliegende Schrift auf die bleibende Bedeutung der historisch-kritischen Methode hin, die allerdings in verschiedenen, einander ergänzenden Schritten den jeweiligen Bibeltext als Teil einer Glaubensüberlieferung untersucht und theologisch interpretiert. Darüber hinaus bezieht die Verf., die durchgehend mit Hinweisen auf die entsprechenden Verlautbarungen des Lehramtes die Aufgabe des Exegeten im Raum der Kirche mitbedenkt, dezidiert Stellung zu dem heute kontrovers diskutierten Verhältnis von Altem und Neuem Testament und kann deshalb in diesem Zusammenhang grundlegende Aspekte einer Biblischen Theologie des Alten Testaments benennen.

Ernst Haag, Trier

BASSLER-SCHIPPERGES, Judith: Gebet aus dem Schweigen. Eine religionsphilosophische Untersuchung zur Gebetssprache. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 1997, 216 Seiten.

Diese von Bernhard Casper betreute Dissertationsschrift steht ganz in der Tradition der Freiburger religionsphilosophischen Schule. Sie hat die Sprache des Gebetes zum Gegenstand. Auf der Grundlage der Negativen Theologie von Bernhard Welte wird das Gebet als grundlegende Äußerung des Glaubens in der Spannung zwischen Schweigen und Sprechen identifiziert: „Es muß sprechen wegen der Menschlichkeit der Religion und schweigen um der Geheimnishaftigkeit Gottes willen.“

Es wird nicht nur ein bemerkenswerter Theorierahmen erarbeitet, sondern auch eine Erprobung an einem Praxisbeispiel vorgenommen. Dazu wird das lateinisch-deutsche Tagesgebet vom 5. Sonntag im Jahreskreis herangezogen. Die Ergebnisse stellen auch aus praktisch-theologischer Sicht einen Gewinn dar und verdienen es, bei der begonnenen Revision des Deutschen Missale berücksichtigt zu werden.

Heinz Feilzer, Trier

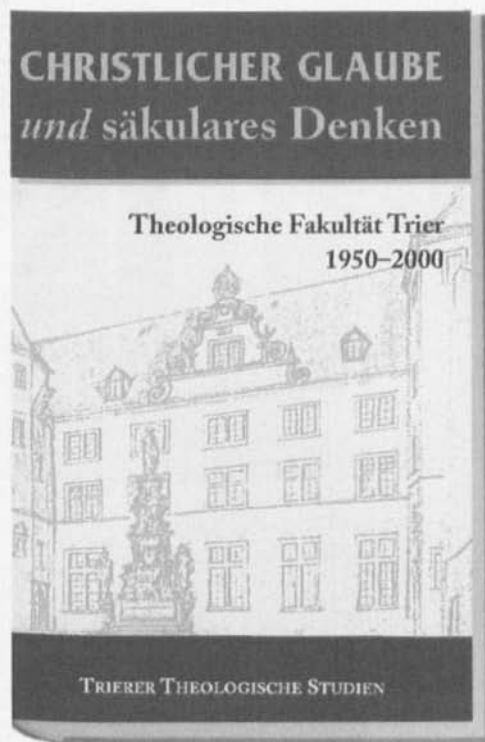
NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

- BRANDSCHEIDT, Renate: Exegese des Alten Testamentes. *Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen*. Paderborn: Bonifatius Verlag 2001, 88 Seiten, Paperback, 8,90 EUR, ISBN 3-89710-180-7.
- BSTEHL, Andreas/MIRDAMADI, Seyed A. (Hrsg.): Dialog. Werte – Rechte – Pflichten. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht. Mödling: Verlag St. Gabriel 2001, 410 Seiten, brosch., o.Pr., ISBN 3-85264-597-2.
- BSTEHL, Andreas: Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Buddhismus. Studien zur Religionstheologie herausgegeben vom Religionstheologischen Institut der Theologischen Hochschule St. Gabriel, Bd. 6. Mödling: Verlag St. Gabriel 2001, 606 Seiten, kart., o.Pr., ISBN 3-85264-596-4.
- BSTEHL, Andreas: Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Studien zur Religionstheologie herausgegeben vom Religionstheologischen Institut der Theologischen Hochschule St. Gabriel, Bd. 5. Mödling: Verlag St. Gabriel 2001, 590 Seiten, kart., o.Pr., ISBN 3-85264-587-5.
- CUELLAR, Miguel Ponce: Maria, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia. 2ª edición, corregida y aumentada. Barcelona. Empresa Editorial Herder 2001, 559 Seiten, brosch., o.Pr., ISBN 84-254-2218-3
- EBERS, Thomas / MELCHERS, Markus: Wie kommen die Bäume in den Wald? Praktisches Philosophieren mit Kindern. Freiburg: Verlag Herder 2001, 176 Seiten, kart., 24,00 DM, ISBN 3-451-27636-4.
- GEROSA, Libero: Kirchenrecht. *Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen*. Paderborn: Bonifatius Verlag 2001, 79 Seiten, Paperback, 8,90 EUR, ISBN 3-89710-181-5.
- GESTRICH, Christof: Die biologische Machbarkeit des Menschen. Beiheft 2001 zur Berliner Theologischen Zeitschrift. Berlin: Wichern-Verlag 2001, 168 Seiten, brosch., 24,00 DM, ISBN 3-88981-128-0.
- HOFFMANN, Herbert (Hg.): Das Bischofsamt im Spagat zwischen Ortskirche und Weltkirche. Trier: Paulinus Verlag 2002, 55 Seiten, kart. 5,50 EUR, ISBN 3-7902-0244-4.
- HOPING, Helmut / MÜNK, Hans, J.: Dienst im Namen Jesu Christi. Impulse für Pastoral, Katechese und Liturgie. Theologische Berichte XXIV, Bd. 24. Freiburg/Schweiz: Paulus-verlag 2001, 228 Seiten, kart. 39,80 DM, ISBN 3-7228-0517-1.
- HUNZIKER-RODEWALD, Regine: Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis. Achte Folge. Bd. 155. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2001, 256 Seiten, kart., 69,05 DM, ISBN 3-17-017090-2.
- HURTH, Elisabeth: Zwischen Religion und Unterhaltung. Zur Bedeutung der religiösen Dimension in den Medien. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 2001, 152 Seiten, kart., 42,05 DM.
- JUKKO, Risto: Trinitarian Theology in Christian-Muslim Encounters. Theological Foundations of the Work of the French Roman Catholic Church's Secretariat for Relations with Islam. Schriften der Luther Agricola-Gesellschaft 50. Helsinki 2001, 281 Seiten, Paperback, o.Pr., ISBN 951-9047-59-X.

- KNOBLOCH, Stefan: Worte ins Leben. Predigten zu den Evangelien des Lesejahres A. Glauben und Leben. Bd. 2. Münster: LIT Verlag 2001, 224 Seiten, brosch., 29,80 DM, ISBN 3-8258-5665-8.
- KUNZLER, Michael: Das Charisma der Liturgie. Zu Theologie und Ausgestaltung der liturgischen Laiendienste. Paderborn: Bonifatius-Verlag 2001, 295 Seiten, kart., 39,80 DM, 20,40 EUR, ISBN 3-89710-175-0.
- KUNZLER, Michael: Liturgiewissenschaft. *Theologie* betreiben – *Glaube* ins Gespräch bringen. Paderborn: Bonifatius Verlag 2001, 94 Seiten, Paperback, 8,90 EUR, ISBN 3-89710-182-3.
- LONA, Horacio E.: An Diognet. Übersetzt und erklärt. Kommentar zu frühchristlichen Apologeten. Freiburg: Verlag Herder 2001, 378 Seiten, geb., 205,00 DM / EUR 104,81.
- MARX, Reinhard/SCHALLENBERG, Peter (Hg.): „Wir haben Christi Sinn“. Heilige als Vorbilder priesterlicher Spiritualität. Paderborn: Bonifatius Verlag 2002, 218 Seiten, kart. 15,40 EUR, ISBN 3-89710-190-4.
- MOOREN, Thomas: Gewürzstraße des Glaubens. Ein interreligiöses Tagebuch. Bausteine zu einer narrativen Missiologie. Religionswissenschaftliche Studien 51. Altenberge: Oros Verlag 2001, 324 Seiten, kart., 78,00 DM, ISBN 3-89375-203-X.
- MÜLLER, Paul-Gerhard: Der Erste und Zweite Brief an die Thessalonicher. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2002, 341 Seiten, geb., 34,90 EUR, ISBN 3-7917-1764-2.
- NAUER, Doris: Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium. Praktische Theologie heute, Bd. 55. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 2001, 476 Seiten, kart. 25,00 EUR, ISBN 3-17-017115-1.
- POTT, Martin: Kundenorientierung in Pastoral und Caritas? Anstöße zum kirchlichen Handeln im Kontext der Marktwirtschaft. Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, Bd. 9. Münster: LIT Verlag 2001, XII und 496 Seiten, brosch., 69,80 DM.
- SCHALLENBERG, Peter: Moraltheologie/Christliche Gesellschaftslehre. *Theologie* betreiben – *Glaube* ins Gespräch bringen. Paderborn: Bonifatius Verlag 2001, 103 Seiten, Paperback, 8,90 EUR, ISBN 3-89710-183-1.
- SCHICKEDANTZ, Carlos: „Adónde va el papado? Reinterpretación teológica y reestructuración práctica. Buenos Aires: Ágape Libros 2001, Proyecto, Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires, 126 Seiten, brosch., o.Pr., ISBN 987-98930-0-X.
- SCHULZ, Michael: Dogmatik/Dogmengeschichte. *Theologie* betreiben – *Glaube* ins Gespräch bringen. Paderborn: Bonifatius Verlag 2001, 94 Seiten, Paperback, 8,90 EUR, ISBN 3-89710-184-X.
- SILAR, Mario: Hermenéutica Analógica y Semiótica en Mauricio Beuchot: Un Encuentro Fecundo. Mexico, D. F. 2001, 100 Seiten, brosch., o.Pr.
- STRIKA, Zvezdan: Johannes von Raqusa († 1443). Kirchen- und Konzilsbegriff in der Auseinandersetzung mit den Hussiten und Eugen IV. Augsburg: Wißner-Verlag 2000, XXXVI und 354 Seiten, Paperback, 39,00 DM.
- THIEL, Josef Franz: Jahre im Kongo. Missionar und Ethnologe bei den Bayansi. Frankfurt a.M.: Verlag Otto Lembeck 2001, 336 Seiten, 60 Fotos, 2 Karten, Paperback, 39,80 DM, ISBN 3-87476-381-1.

- UNTERGASSMAIR, Franz Georg: Exegese des Neuen Testamentes. *Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen*. Paderborn: Bonifatius Verlag 2001, 96 Seiten, Paperback, 8,90 EUR, ISBN 3-89710-185-8.
- VECHTEL, Klaus: Trinität und Zukunft. Zum Verhältnis von Philosophie und Trinitätstheologie im Denken Wolfhart Pannenburgs. Frankfurt: Verlag Knecht 2001, 291 Seiten, kart., 36,81 EUR, ISBN 3-7820-0862-6.
- VÖDERHOLZER, Rudolf: Fundamentaltheologie/Ökumenische Theologie. *Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen*. Paderborn: Bonifatius Verlag 2001, 98 Seiten, Paperback, 8,90 EUR, ISBN 3-89710-186-6.
- VOGT, Hermann Josef/Guy BEDOUELLE: Kirchengeschichte/Patrologie. *Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen*. Paderborn: Bonifatius Verlag 2001, 94 Seiten, Paperback, 8,90 EUR, ISBN 3-89710-187-4.
- WALD, Berthold: Philosophie im Studium der Theologie. *Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen*. Paderborn: Bonifatius Verlag 2001, 93 Seiten, Paperback, 8,90 EUR, ISBN 3-89710-188-2.
- WOLLBOLD, Andreas: Pastoraltheologie/Homiletik/Religionspädagogik. *Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen*. Paderborn: Bonifatius Verlag 2001, 67 Seiten, Paperback, 8,90 EUR, ISBN 3-89710-189-0.

50 Jahre Theologische Fakultät Trier



CHRISTLICHER GLAUBE und SÄKULARES DENKEN

Festschrift zum 50. Jahrestag der
Wiedererrichtung der
Theologischen Fakultät Trier
1950-2000

Hrsg. von der Theologischen
Fakultät Trier

436 Seiten, gebunden
35,00 EUR
ISBN 3-7902-1294-6

*Trierer Theologische Studien,
Band 65*

Die Theologische Fakultät Trier wurde 1950 von Pius XII. als kirchliche Hochschule päpstlichen Rechts neu errichtet und im selben Jahr durch das Land Rheinland-Pfalz anerkannt.

Zur Vorbereitung des 50jährigen Jubiläums veranstalteten die Theologische Fakultät Trier und das Centre Autonome d'Enseignement de Pédagogie Religieuse der Universität Metz 1999 ein Symposium mit dem Titel »Theologie in einer säkularisierten Gesellschaft«.

Die Vorträge dieses Symposions werden – zusammen mit anderen Beiträgen und einem Rückblick auf die vergangenen 50 Jahre der neuen Theologischen Fakultät – in dieser Festschrift vorgelegt.

Paulinus Verlag GmbH

Maximineracht 11c, 54295 Trier, Postfach 30 40, 54220 Trier
Telefon (06 51) 46 08 – 1 21, Telefax (06 51) 46 08 – 2 20

Aktuelle Neuerscheinung !

Konrad Hilpert (Hrsg.)



Wiederkehr des Religiösen?

Metaphysische Sehnsucht, Christentum und Esoterik



Paulinus

Konrad Hilpert (Hrsg.)

Wiederkehr des Religiösen ?

Metaphysische Sehnsucht,
Christentum und Esoterik

144 Seiten, kartoniert

12,5 x 20,5 cm

14,50 EUR / sFr 26,50

ISBN 3-7902-0068-9

Wissenschaftlicher und technologischer Fortschritt scheint notwendigerweise mit einem Rückzug der institutionalisierten Religionen aus dem öffentlichen und privaten Leben einher zu gehen. Dies belegen auf den ersten Blick Umfragen in der Bevölkerung ebenso wie die wachsende Zahl der Kirchenaustritte. Im Gegensatz hierzu boomen weltweit die so genannten Sekten, Sondergruppen und neue Formen von Religiosität. Wie ist das zu deuten? Finden hier die »klassischen« religiösen Sehnsüchte nur eine neue Form? Handelt es sich um eine Gegenbewegung zu unserer von Rationalität bestimmten Wissenschaftskultur? Welchen Platz hat Religion noch in der (post-) modernen Gesellschaft? Und wie wirken sich diese Entwicklungen auf Kirche und Theologie aus?

Paulinus Verlag GmbH

Maximineracht 11c, 54295 Trier, Postfach 30 40, 54220 Trier

Telefon (06 51) 46 08- 1 21, Telefax (06 51) 46 08 - 2 20

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

111. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

Michael Fiedrowicz

Die paulinische Areopag-Rede in der
patristischen Theologie

Manfred Scheuer

Zur Zeitstruktur in der Eucharistie

Bernhard Schneider

Feminisierung der Religion im
19. Jahrhundert

Heribert Schützeichel

Vom Hören und Sagen in der Kirche

Besprechungen

Neue theologische Literatur

2 2002

INHALT

AUFSÄTZE

Michael Fiedrowicz: Die Rezeption und Interpretation der paulinischen Areopag-Rede in der patristischen Theologie 85

Manfred Scheuer: Wie lange noch? Zur Zeitstruktur in der Eucharistie 106

Bernhard Schneider: Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert. Perspektiven einer These im Kontext des deutschen Katholizismus 123

Heribert Schützeichel: Vom Hören und Sagen in der Kirche 148

BESPRECHUNGEN 161

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR 168

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Michael Fiedrowicz, Universitätsring 19, D-54296 Trier

Prof. Dr. Manfred Scheuer, Universitätsring 19, D-54296 Trier

Prof. Dr. Bernhard Schneider, Universitätsring 19, D-54296 Trier

Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Windstraße 17, D-54290 Trier

Anschrift der Schriftleitung: Prof. Dr. Manfred Scheuer, Universitätsring 19, 54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus Verlag GmbH, Buch & Media, Postfach 30 40, D-54220 Trier; Maximineracht 11c, D-54295 Trier; Telefon (06 51) 46 08-121, Telefax (06 51) 46 08-220

Satz: SatzWeise, Föhren

Druck: repa druck gmbh, Saarbrücken

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Paulinus Verlages Trier bei.

Erscheinungshinweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 33,50 EUR, Einzelheft 9,50 EUR. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 15,50 EUR. Preise einschließlich Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtliche Hinweise:

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Datenverarbeitungsanlagen verwendbare Sprache übertragen oder in elektronischer Form gespeichert oder in das Internet eingestellt werden.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Die Rezeption und Interpretation der paulinischen Areopag-Rede in der patristischen Theologie

Prof. Dr. Wolfgang Lentzen-Deis zum 65. Geburtstag

I. „Areopag“ – ein theologisches Modewort?

Das 17. Kapitel der Apostelgeschichte beschreibt die erste Begegnung der christlichen Botschaft mit der heidnischen Philosophie in Athen, der Metropole des griechischen Geisteslebens. Ob Paulus auf dem Hügel des Areopag oder vor der gleichnamigen, auch für Religionsfragen zuständigen Behörde sprach, ist umstritten. In jedem Fall wurde die dort gehaltene Ansprache als die „vielleicht meist erörterte Rede der Weltliteratur“ bezeichnet.¹

Die exegetischen Kommentare zu diesem Passus und die theologischen Abhandlungen über diese Begegnung von Evangelium und antiker Kultur gleichen einem Schlachtfeld kontroverser Meinungen. Nahezu ein Jahrhundert lang wurde die Diskussion beherrscht von Fragen zur Historizität der Szene, zum Verhältnis dieser Rede zur paulinischen Theologie insgesamt, zur eventuellen Benutzung älterer, jüdisch-hellenistischer Formen der Missionspredigt, zur Verflechtung biblischer und stoischer Motive, mit denen Paulus argumentiert, schließlich zum Problem einer Hellenisierung des Christentums generell.

In der jüngeren und jüngsten Zeit findet dieses Kapitel der Apostelgeschichte nicht nur exegetisches Interesse. Die Areopag-Rede wird als Modell einer gelungenen Inkulturation des christlichen Glaubens empfohlen. So jüngst noch Papst Johannes Paul II. anlässlich seines Besuchs am Areopag im Mai 2001. Zunehmend, so scheint es, wird der Begriff „Areopag“ nun auch zum theologischen Modewort. Kirchen- und Katholikentage, Großstadtpastoral, kirchliche Akademiearbeit, christliche Präsenz in den Medien werden nicht selten und recht gern mit der paulinischen Verkündigung im Herzen Athens in Beziehung gesetzt. Dass darüber hinaus nun auch diverse Diskussionsforen im Internet, zuweilen rein profaner Natur, den Begriff „Areopag“ für sich reklamieren, lässt eine theologische Klärung umso dringlicher erscheinen.

Welches Verständnis von Inkulturation liegt jener Rede zugrunde? Wel-

¹ R. PESCH, *Die Apostelgeschichte II* (EKK NT 5), Zürich 1986, 130. Vgl. D. LAU, *Athen I* (Sinnbild): RAC Suppl. I (1986/92) 639–668.

ches Modell von Dialog wird hier praktiziert? Welche Einschätzung des nicht-christlichen Adressatenkreises lässt sich erkennen? Welche Zielvorstellung leitet den Austausch mit den Repräsentanten der paganen Kultur? Anhand der Beantwortung dieser Fragen wird sich erweisen lassen, ob, wo und inwieweit sich kirchliche Praxis der Gegenwart legitim auf die Areopag-Rede berufen kann. Auch die Alte Kirchengeschichte könnte für diese Klärung mit Gewinn zu befragen sein. Nicht nur weil sich in dieser Epoche in extenso vollzog, was die Areopag-Szene in nuce beschreibt: die Begegnung des Evangeliums mit der antiken Kultur. Sondern auch weil jenes Kapitel der Apostelgeschichte immer wieder von den frühchristlichen Autoren herangezogen wurde, um diesen Prozess zu reflektieren und mit entsprechenden biblischen Stellen für oder gegen bestimmte Positionen zu argumentieren.

II. Die Verwendung der Areopag-Rede in den frühchristlichen Kontroversen

Wer nun aber nach dem viel zitierten *unanymis consensus patrum* sucht, jenem einmütigen Konsens der Kirchenväter, der ja nach dogmatischem Verständnis eine Hilfe zur authentischen Deutung der Bibel sein soll, wird in den patristischen Quellen einer verwirrenden Vielfalt von Interpretationen und Applikationen der Areopag-Rede begegnen, die kaum minder komplex und kontrovers erscheint als die moderne Auslegung der Perikope.

Zunächst ist festzustellen, dass Apg 17,16–34 keineswegs nur in der Perspektive christlicher Inkulturation gelesen und verwendet wurde. Ganz im Gegenteil. Es scheint kaum eine Kontroverse im kirchlichen Altertum gegeben zu haben, in der die Kontrahenten nicht in irgendeiner Form auf die Areopag-Rede Bezug nahmen, um eigene Positionen zu begründen oder gegnerische Thesen zu widerlegen. Die Verkündigung des Apostels in Athen wurde quasi zum *locus theologicus* jener Epoche.

Tertullian suchte Markions These vom „unbekannten Gott“ durch Hinweis auf die „unbekannten Göttern prostituierten Altäre“ der Athener – Ausdruck „attischer Idolatrie“ – zu diskreditieren.² Irenäus von Lyon stellte dem gnostischen Dualismus das in der Areopag-Rede klar formulierte Bekenntnis zum einen Schöpfergott (Apg 17,24–31) entgegen.³ Origenes parierte die von Celsus vorgebrachten Einwände gegen den christlichen Inkarnationsglauben mit der in Apg 17,28 formulierten Lehre von der göttlichen Allgegenwart, die eine anthropomorphe Vorstellung der Menschwerdung Gottes im Sinne eines Ortswechsels verbiete.⁴ Augustinus musste sich mit den kreationistischen Thesen des Vincentius Victor auseinandersetzen, der unter Berufung auf die

² Tert., adv. Marc. 1,9,2 (CCL 1,449).

³ Iren., haer. 3,12,6.9 (FC 8,132.142–144).

⁴ Orig., Cels. 4,5 (SC 136,196–198).

Paulinischen Formulierungen des göttlichen Schöpfungshandelns (Apg 17,25 f.) eine unmittelbare Erschaffung der Seele durch Gott selbst vertrat und somit den Pelagianern eine Waffe im Kampf gegen die Lehre von der Erbschuld in die Hand gab.⁵ Umgekehrt lieferte der Wortlaut der lateinischen Übersetzung von Apg 17,31 (*in illo Deus definivit fidem omnibus, suscitans eum a mortuis*) dem Bischof von Hippo ein schlagkräftiges Schriftargument, um die pelagianische Ansicht einer natürlichen Gerechtigkeit ohne Glauben an Christus zu widerlegen.⁶

Natürlich blieb auch die abschließende Auferstehungsbotschaft des Apostels (Apg 17,31 f.) sowie die gesplante Reaktion der Athener nicht ohne Echo in den entsprechenden Kontroversen der ersten Jahrhunderte. Gegen die spiritualisierende Interpretation des christlichen Dogmas durch die Gnostiker, die die leibliche Komponente der Auferstehung bestritten und diese allein der Seele zusprachen, führte Tertullian den Spott der Athener ins Feld. Hätte Paulus nämlich nur, wie die Gnostiker es wollten, eine Auferstehung der Seele verkündet, so hätten die Athener keinen Anlass gehabt, diese Botschaft mit Spott zu bedenken, da sie ganz in Einklang mit ihrer philosophischen Unsterblichkeitsauffassung gestanden hätte.⁷ Noch in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts (378) erinnerte Gregor von Nyssa in seinem Dialog *De anima et resurrectione*, der als Gespräch mit seiner sterbenden Schwester Makrina Platons Phaidon nachgestaltet ist, daran, dass die Einwände gegen den christlichen Auferstehungsglauben, denen er zu begegnen hatte, letztlich mit den Argumenten jener Epikureer und Stoiker identisch waren, mit denen sich schon Paulus auf dem Areopag konfrontiert sah.⁸

Diese typologische Verwendung der Areopag-Szene, das heißt die Parallelisierung der Auseinandersetzung zwischen Paulus und den Athener Philosophen mit aktuellen Kontroversen zwischen Orthodoxie und Heterodoxie, war in der frühchristlichen Theologiegeschichte kein Einzelfall. Eine ähnliche Identifizierung zeitgenössischer Kontrahenten mit den Athener Opponenten des Apostels findet sich auch in den trinitarischen Kontroversen des 4. Jahrhunderts. Wiederum ist es Gregor von Nyssa, der nun die Eunomianer, das heißt die sogenannten Neo-Arianer, in der Areopag-Szene typologisch vorgebildet sieht. Sie sind „die neuen Stoiker und Epikureer“. Hatten jene Philosophen über den Apostel gesagt „Er scheint ein Verkünder fremder Götter zu sein“, weil er Jesus und seine Auferstehung verkündete (Apg 17,18), so sieht der Theologe aus Kappadokien denselben Vorwurf nun seitens der Eunomianer gegenüber seinem Bruder Basilius von Cäsarea erhoben. Indem die-

⁵ Aug., an. et or. 1,26–28 (PL 44,488–491); vgl. A. ZUMKELLER, *Anima et eius origine* (De-); Augustinus-Lexikon 1, Basel 1986/94, 340–350.

⁶ Aug., c. Iul. 4,25 (PL 44,749f.).

⁷ Tert., res. 39,7–8 (CCL 2,972 f.); adv. Marc. 5,19,7–8 (CCL 1,722).

⁸ Gr. Nyss., anim. et. res. (PG 46,21A/B).

ser nämlich in seinem Werk *Contra Eunomium* (363/4) die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater verteidigte, meinten die auch als Anhomöer, als Vertreter der Wesensungleichheit, bezeichneten Gegner des Glaubens von Nizäa, dass die Verteidigung der wahren Gottheit Christi einer fremden Gottheit gleichkäme. Gregor versäumte es dabei nicht, die von Lukas erwähnte Neugier der Athener (Apg 17,21) ebenfalls auf die Eunomianer zu beziehen, um deren Trinitätsverständnis als etwas völlig Neues, Traditionsfremdes disqualifizieren zu können.⁹ Seitdem insbesondere mit den Neo-Arianern Mitte des 4. Jahrhunderts ein extremer Rationalismus in der Theologie Einzug gehalten hatte, wurde es geradezu zum Topos anti-arianischer Polemik bei den drei großen Kappadokiern, die Neuerungssucht und spitzfindige Dialektik ihrer Gegner mit dem Gebaren der Stoiker und Epikureer gegenüber dem Völkerapostel vor dem Areopag zu vergleichen.¹⁰

Trotz aller Parallelitäten vermochte Gregor von Nyssa dennoch den Athenern mehr Sympathien entgegenzubringen als seinen theologischen Kontrahenten. Während diese Rationalisten vermessen behaupteten, Gott erkennen zu können, wie dieser sich selbst erkennt, also eine erschöpfende Gotteserkenntnis beanspruchten, hätten sich die Heiden mit ihrem Bekenntnis zum „unbekannten Gott“ beschieden, also die Grenzen menschlicher Gotteserkenntnis durchaus realistisch anerkannt.¹¹

Auch in sonstigen Kontroversen über die Reichweite menschlicher Gotteserkenntnis bildete der von den Athenern „Dem unbekannten Gott“ errichtete Altar (Apg 17,23) einen beliebten Bezugspunkt theologischer Argumentation. Ein Rigorist wie Tertullian konnte hierin nur den „Stumpfsinn von Attika“ entdecken. „Verehrt jemand, was er nicht kennt?“, fragte der nordafrikanische Theologe anlässlich einer Polemik gegen Varros Aufgliederung der römischen Götter in gewisse, ungewisse und auserlesene.¹² Wesentlich differenzierter behandelte Clemens von Alexandrien die Altarinschrift. Er zitiert ausführlich die Worte des Apostels an die Athener (Apg 17,22–28) und fasst deren Kern darin zusammen, „dass seiner andeutungsweise ausgesprochenen Meinung nach durch den ‚unbekannten Gott‘ von den Griechen der Schöpfergott, freilich nur auf Grund oberflächlicher Kenntnis, verehrt werde, während man ihn der vollkommenen Erkenntnis nach durch den Sohn erfassen und kennen lernen müsse.“¹³ In nuce hatte der Alexandriner damit seinen eigenen apologetischen Ansatz umrissen. Wie kaum ein anderer Theologe der Alten Kirche versuchte Clemens die Leistungen der antiken Kultur zu würdi-

⁹ Gr. Nyss., Eun. 3,2,163–164 (GNO 2,105).

¹⁰ Bas., Spir. 42 (FC 12,202) gegen die Pneumatomachen; ders., hom. in Ps 45 (PG 29,429); Gr. Nyss., deit. 557M (GNO 10/2,120); Gr. Naz., or. 21,12 (SC 270,132–134).

¹¹ Gr. Nyss., deit. 557M (GNO 10/2,121 f.).

¹² Tert., nat. 2,9,4 (CCL 1,55).

¹³ Clem. Alex., str. 1,91,5 (SC 30,117); Übersetzung nach O. STÄHLIN, BKV.

gen, zugleich aber deren notwendige Vollendung in der von der Offenbarung ermöglichten christlichen „Gnosis“ einsichtig zu machen.¹⁴

Schärfer ist der Gegensatz zwischen natürlicher und geoffenbarter Gotteserkenntnis bei Ambrosius markiert. Der Verweis auf Apg 17,23 findet sich in der Kontroverse um den Victoria-Altar in der römischen Senatskurie. Angesichts der zunehmend pro-christlichen Religionspolitik der Kaiser hatte sich der römische Stadtpräfekt Symmachus im Jahre 383 als Sprecher der heidnischen Senatsdelegation an Kaiser Valentinian II. gewandt und die Wiederherstellung der alten römischen Religion als Staatsreligion gefordert. Das Anliegen wurde in ein Plädoyer für religiöse Toleranz gekleidet. Infolge der dem Menschen entzogenen Einsicht in das transzendente Geheimnis des Göttlichen sei die Toleranz des religiösen Pluralismus die einzig angemessene Haltung: „Es ist angemessen, all das, was Menschen verehren, für ein und dasselbe zu halten. Zu den gleichen Sternen blicken wir empor, gemeinsam ist uns der Himmel, das gleiche Weltall umschließt uns. Was macht es da für einen Unterschied, nach welcher Lehre ein jeder die Wahrheit sucht? Auf einem einzigen Weg kann man nicht zu einem so erhabenen Geheimnis finden.“¹⁵ Ambrosius wandte sich als Bischof von Mailand ebenfalls an den Kaiser, um ihn zur Ablehnung jener Petition zu bewegen. Er stellt den diffusen Vermutungen der Heiden über das Göttliche die Klarheit der christlichen Offenbarungswahrheit gegenüber: „Die Geheimnisse des Himmels kann mich nur Gott lehren, der mich erschaffen hat, nicht der Mensch, der sich selbst nicht kennt. Wem aber könnte ich über Gott mehr glauben als Gott selbst? Wie aber könnte ich euch glauben, die ihr zugebt, dass ihr nicht einmal kennt, was ihr verehrt?“¹⁶ Im Zentrum dieser Replik steht der Bezug auf Apg 17,23. Die Ausführungen des Ambrosius zeigen, dass es in dieser Kontroverse nicht nur um die Frage ging, welche Richtung die kaiserliche Religionspolitik einschlagen sollte. Im Hintergrund des Konflikts stand vielmehr das Problem der rechten Gotteserkenntnis. Der Bischof von Mailand ersetzte die vermeintlich in der Geschichte bewährte Religion Roms durch das in der Geschichte von Gott selbst offenbarte Neue. Nach Überzeugung des Ambrosius durfte sich das Christentum als Offenbarungsreligion nicht mit der traditionellen Kultreligion in das von Symmachus konstruierte Pantheon einfügen lassen. In dieser Auseinandersetzung um den Viktoria-Altar trat also der ganze Gegensatz zwischen antiker und christlicher Weltanschauung mit aller Deutlichkeit zutage. Paulus fungiert hierbei als Kronzeuge der ambrosianischen Argumentation.

¹⁴ Vgl. Clem. Alex., str. 5,82,4 (SC 278,160).

¹⁵ Symmachus, rel. 3,10 (ed. R. KLEIN, *Der Streit um den Viktoriaaltar*, Darmstadt 1972, 104–106).

¹⁶ Ambr., ep. 18,7 (ed. KLEIN, 134).

III. Die Deutung der Gestalt des Apostels und seiner missionarischen Methode

Die patristische Verwendung von Apg 17,16–34 erschöpfte sich jedoch nicht in der Verwertung einzelner Elemente dieser Perikope für die unterschiedlichsten theologischen Argumentationen. Wichtiger noch war die Deutung der Gestalt des Apostels selber bzw. seiner missionarischen Methode. Wie trat Paulus den Athenern gegenüber? Wie eröffnete er den Dialog mit ihnen? Wie wertete er deren Religiosität? Was suchte er ihnen zu vermitteln? Auch hier ist das Antwortspektrum denkbar weit gefächert.

1) Die Ausgangslage des Verkündigers

Einhelligkeit besteht unter den patristischen Autoren weitgehend darin, dass Paulus in Athen denkbar ungünstige Voraussetzungen für seine Verkündigung antrifft. Der Apostel begibt sich in Athen auf ein Terrain, wo nicht schon anonyme Christen nur darauf warten, sich ihrer unbewussten Christus-Bezogenheit nun endlich vollauf bewusst zu werden. Athen gilt den Kirchenvätern als eine Stadt von Schwätzern, der Areopag als ein gefährlicher, von Streitsucht erfüllter Ort, wo es nicht um Wahrheit, sondern nur um Wortgefechte geht.¹⁷ Der Apostel steht dort Menschen gegenüber, die völlig gottlos und überaus abergläubisch erscheinen, als Religionsfrevler und Sophisten gelten, größtenteils Spötter oder Zweifler sind.¹⁸ Dennoch kennt Paulus keinerlei Berührungsängste. Ausführlich beschreibt Augustin dessen Verhalten. Den Anlass gab die donatistische Kontroverse.

Als ehemaliger Lehrer der Rhetorik, der sich auch der Waffen der Dialektik versiert zu bedienen verstand, hatte Augustin auch im Kampf gegen die Donatisten die entsprechenden Disputationstechniken gezielt und erfolgreich eingesetzt. Der Donatist Cresconius, selber ein hochqualifizierter Lehrer der Grammatik, versuchte nun den Bischof von Hippo dadurch zu diskreditieren, dass er ihm vorhielt, durch Rhetorik und Dialektik die Menschen geschickt zu täuschen.¹⁹ Für die Diskussion theologischer Fragen seien diese Techniken unzulässig.²⁰ Ein passendes Schriftwort für dieses Verdikt war schnell zur Hand: „Bei großer Beredsamkeit wirst du die Sünde nicht vermeiden“, heißt es im Buch der Sprüche (10,19).²¹ Die donatistischen Bischöfe verhielten sich

¹⁷ Joh. Chrys., hom. 38 in Ac. (PG 60,268); Aug., Cresc. 1,15 (CSEL 52,337f.).

¹⁸ Orig., Jo. 10,30 (SC 157,403); ders., in 1 Cor. frg. 16 (JThS 9,1909,247); Joh. Chrys., hom. 1,3 in Ac. princ. (PG 51,72); ders., hom. 38 in Ac. (PG 60,270); Aug., c. litt. Pet. 2,69 (CSEL 52,60); ders., un. bapt. 6 (CSEL 53,7); Cassian, conl. 17,20,6 (CSEL 13/2, 483); Arator, act. 2,456f. (CSEL 72,103).

¹⁹ Aug., Cresc. 1,3 (CSEL 52,326f.).

²⁰ Aug., Cresc. 1,16 (CSEL 52, 339).

²¹ Aug., Cresc. 1,2 (CSEL 52,326).

also völlig richtig, wenn sie den Dialektiker Augustin mieden und Diskussionen mit ihm aus dem Wege gingen.²² Wie zog nun Augustin seinen Kopf aus der Schlinge? Er verwies auf Paulus. Wie die Areopag-Szene zeige, habe dieser keinerlei Scheu gehabt, mit den Stoikern, diesen passionierten Dialektikern, zu diskutieren. Ebenso wenig mied er die Epikureer, obwohl diese sich gleichermaßen subtiler und effektiver Diskussionstechniken bedienten. Sollten es da die Donatistenbischöfe anders halten wollen als der Apostel? Nicht zuletzt im Blick auf deren hartnäckige Weigerung, mit Vertretern der Catholica in Gespräche zur Beilegung des nun schon fast ein Jahrhundert währenden Schismas einzutreten, zeichnet Augustin in seinem Werk *contra Cresconium* (405/6) ein Porträt des Apostels, der Auseinandersetzungen nicht aus dem Wege geht, sondern unerschrocken die christliche Wahrheit verkündet. Und dies, so hebt Augustin hervor, nicht etwa im geschützten Raum von Kirche oder Synagoge, sondern auf dem Areopag, jenem berüchtigten Sammelplatz von griechischer Streitsucht und Wortklauberei, vor der schon Cicero gewarnt habe. Dessen ungeachtet habe Paulus dort den Irrtum bekämpft und die Wahrheit vertreten.²³

2) Wertungstendenzen bei den frühchristlichen Autoren

Wie sehr der theologische Grundansatz der einzelnen Autoren die Deutung der Perikope bestimmte, lässt sich zunächst an Tertullian illustrieren. Seine antithetische Denkstruktur vermochte kaum, dem differenzierenden Umgang des Apostels mit der Mentalität der Athener gerecht zu werden. Entsprechend selten und einseitig sind daher im voluminösen Werk Tertullians Bezüge zur Areopag-Rede. Für den rigorosen Verfechter einer Weisheit, die seinen Worten zufolge allein „aus der Säulenhalle Salomos stammen“ dürfe, steht das Scheitern der paulinischen Mission im Vordergrund. Kein Wunder, meint Tertullian, wenn der Apostel in Kol 2,8 davor warnte, sich durch die Philosophie und leeren Trug nach menschlicher Überlieferung verführen zu lassen: „Als er nämlich zu Athen die Zungenfertigkeit der Bürgerschaft kennen gelernt hatte, indem er von allen, die dort Weisheit und Beredsamkeit ausschenkten, eine Kostprobe erhalten hatte, verfasste er daraufhin seinen bekannten Mahnruf.“²⁴ Tertullian stellte also einen Kausalzusammenhang zwischen der paulinischen Warnung im Kolosserbrief und der Areopag-Rede her.²⁵ Bedeutsam

²² Aug., *Cresc.* 1,16 (CSEL 52,339).

²³ Aug., *Cresc.* 1,15–17 (CSEL 52,337–341). Vgl. ein ähnliches Lob der paulinischen Disputationskunst bei Epiph., *haer.* 42,12,3 (GCS 31,2169); Socr., *h.e.* 3,16,23–26 (GCS N.F. 1, 212).

²⁴ Tert., *an.* 3,1 (CCL 2,785); vgl. *praescr.* 7,8 (CCL 1,193).

²⁵ Ebenso J. H. WASZINK, Some observations on the appreciation of „The Philosophy of the Barbarians“ in early christian literature: *Mélanges offerts à Christine Mohrmann*, Ut-

ist, dass die vielfach zitierte antithetische Frage Tertullians „Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen, was die Akademie mit der Kirche?“ möglicherweise gerade durch die unmittelbar zuvor in Erinnerung gerufene Areopag-Szene inspiriert worden ist. In seinem Werk *De praescriptione haereticorum* schreibt er: „Der Apostel bezeichnet ausdrücklich die Philosophie als das, wovor man sich hüten müsse, wenn er an die Kolosser schreibt: ‚Seht zu, dass euch niemand täusche durch Philosophie und leeren Trug, nach der Überlieferung der Menschen und gegen die Vorsehung des Hl. Geistes.‘ Er war in Athen gewesen und hatte diese Menschenweisheit in Zusammenkünften kennen gelernt, die Nachäfferin und Verfälscherin der Wahrheit, die selbst auch vielgeteilt ist in ihre Häresien durch die Mannigfaltigkeit der Schulen, welche einander bekämpfen. Was also hat Athen mit Jerusalem zu schaffen, was die Akademie mit der Kirche, was die Häretiker mit den Christen? Unsere Lehre stammt aus der Säulenhalle Salomos, der selbst gelehrt hatte, man müsse den Herrn in der Einfalt seines Herzens suchen.“²⁶

Diese pauschale Verwerfung der antiken Philosophie wurde von der Mehrheit der frühchristlichen Autoren nicht geteilt. Eine im Namen der Offenbarung vollzogene radikale Kritik der Wahrheitsfähigkeit der natürlichen Vernunft hätte das Christentum unweigerlich in die gesellschaftliche Isolation geführt. Interessanterweise wurde wiederum gerade die Areopag-Szene von anderen Theologen ins Feld geführt, um eine differenzierende Wertung der antiken Philosophie zu ermöglichen.

Zwar sah auch Clemens von Alexandrien ebenso wie Tertullian einen Kausalzusammenhang zwischen der paulinischen Warnung vor der Philosophie in Kol 2,8 und der Begegnung des Apostels mit den Athener Philosophen. Doch weist er ausdrücklich darauf hin, dass es laut Apg 17,18 eben nur Epikureer und Stoiker waren, denen Paulus begegnete. Keinesfalls wollte dieser jegliche Philosophie schlecht machen, sondern nur die in der Apostelgeschichte erwähnte epikureische, die die Vorsehung leugnete und die Lust vergötterte, sowie die dort ebenfalls erwähnten Stoiker, die ein materialistisches und pantheistisches Gottesbild vertraten.²⁷

Ganz ähnlich argumentierte Augustin im „Gottesstaat“.²⁸ Auch für ihn kam eine generelle Verwerfung der Philosophie nicht in Frage, hatte doch der Neoplatonismus seiner Bekehrung entscheidend den Weg geebnet. Daher bezeichnete er es als ausdrücklichen Irrtum, die Warnung des Kolosserbriefes so zu verstehen, als habe der Apostel alle Philosophenschulen darin eingeschlossen. Wenn Paulus nämlich gegenüber den Athenern „das große und

recht 1963, 41–56, 44; zur Stelle vgl. auch dessen Kommentar in Tertullian, *De anima*, Amsterdam 1947, 115–117.

²⁶ Tert., *praescr.* 7,7 (CCL 1,192 f.).

²⁷ Clem. Alex., *str.* 1,50,6–51,1 (SC 30,85 f.).

²⁸ Aug., *civ.* 8,10 (CCL 47,226 f.).

nur wenigen verständliche Wort von Gott“ ausgesprochen habe „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ und hinzufügte, dass dies ja schon einige griechische Dichter gesagt hätten (Apg 17,28), dann sah Augustin hierin die grundsätzliche Möglichkeit philosophischer Gotteserkenntnis quasi durch apostolische Autorität verbürgt.

3) Anknüpfungspunkte für die christliche Botschaft

Besondere Aufmerksamkeit fand bei den patristischen Autoren die Art und Weise, wie Paulus an die religiösen Vorstellungen der Athener anzuknüpfen suchte, um ihnen seine eigene Botschaft überzeugend zu vermitteln. Einerseits war es der Bezug auf die Altarinschrift „Dem unbekannten Gott“, andererseits das Zitat eines Dichterwortes von der Verwandtschaft des Menschen mit Gott („Wir sind von seiner Art“), was in den Augen der frühchristlichen Interpreten die genuine Missions- bzw. Inkulturationsmethode des Apostels ausmachte.

a) Die Altarinschrift „Dem unbekannten Gott“

Zunächst zur Altarinschrift. Nach Apg 17,23 sagt Paulus, er habe in der Stadt einen Altar gefunden mit der Inschrift „Dem unbekannten Gott“. Archäologisch, epigraphisch, literarisch ist ein solcher Altar nicht weiter bezeugt. Schriftlich mehrfach bezeugt ist allerdings, dass es Altäre „unbekannter Götter“ gegeben habe. Deren Sinn war auch den Kirchenvätern durchaus geläufig.²⁹ Derartige Weiheinschriften sollten verhindern, dass fremde, unbekannt gebliebene Gottheiten sich wegen der unterlassenen Verehrung an den Menschen rächen. Interessanterweise spricht nun auch Tertullian in Einklang mit den antiken Quellen ganz selbstverständlich von einem „Altar mit der Inschrift: „Den unbekannten Göttern.“³⁰ Wie erklärt sich die Diskrepanz zur Singularform, wie sie der Text der Apostelgeschichte bietet? Ausführlich äußern sich im 4. Jh. Didymus der Blinde und Hieronymus zu diesem Problem. Beide sind überzeugt, Paulus selbst habe Veränderungen an der Altarinschrift vorgenommen. In seinem Kommentar zu 2 Kor 10,5 („Wir nehmen alles Denken gefangen und führen es zum Gehorsam gegen Christus“) schreibt Didymus: „Jeden Gedanken, der notwendigerweise in irgendeiner Lehre vorhanden ist, siedeln wir mit Zwang und Gewalt um und bringen ihn dazu, dass er überzeugt, Christus zu gehorchen. Denn so hat derjenige, der das schrieb, die

²⁹ Joh. Chrys., hom. 1 in Ac. princ. (PG 51,73); hom. 38 in Ac. (PG 60,268); hom. 3 in Tit. (PG 62,677); Isid. Pel., ep. 69 (PG 78,1128). Vgl. P. W. VAN DER HORST, The Altar of the „Unknown God“ In Athens (Acts 17,23) and the Cult of „Unknown Gods“ in the Hellenistic and Roman Periods; ANRW II/18.2 (1989) 1426–1456.

³⁰ Tert., nat 2,9,4 (CCL 1,55); adv. Marc. 1,9,2 (CCL 1,449).

Aufschrift auf dem Altar zu Athen, die den Gedanken an viele Götter offenbart, herangezogen und auf den Einen wahren Gott übertragen, indem er sagte: „Den ihr verehrt, ohne ihn zu kennen, den verkündige ich euch.“³¹ Didymus sieht also selbst im Glauben an viele unbekannte Götter einen für die christliche Verkündigung nutzbaren Gedanken. Die religiöse Überzeugung der Athener, die Dimension des Göttlichen noch nicht erschöpfend erfasst zu haben, stellt also einen ersten Anknüpfungspunkt für die christliche Botschaft dar.

Eingehend beschäftigt sich sein Schüler Hieronymus mit den Motiven des Apostels, Änderungen vorzunehmen. „Die Altarinschrift“, so Hieronymus wörtlich, „lautete aber nicht so, wie Paulus sagte: ‚Einem unbekannten Gott‘, sondern so: ‚Den Göttern Asiens, Europas, Afrikas, den unbekannten und fremden Göttern‘. Aber weil Paulus nicht eine Mehrzahl von Göttern brauchte, sondern nur einen einzigen unbekannten Gott, verwandte er das Wort in der Einzahl, um zu lehren, es sei sein Gott, den die Athener in der Altarinschrift bezeichnet hätten: sie müssten ihn, den sie verehrten, ohne ihn zu kennen, und den sie nicht kennen konnten, (nunmehr) kennen und recht verehren.“³² Was aber hatte Hieronymus bewogen, dem Apostel eine Korrektur der Inschrift zu unterstellen? Sein Kommentar zum ersten Titus-Brief, in dem Paulus den griechischen Dichter Epimenides zitiert (1 Tit 1,12), verrät, dass die Praxis des Apostels, wiederholt profane Autoren, z. B. auch Menander und Arat, heranzuziehen, bei Zeitgenossen des Hieronymus Anstoß erregt hatte. Man erhob den Vorwurf, der Apostel sei bei der Übernahme paganer Elemente unbedacht vorgegangen und habe mit seinen Zitaten sozusagen die ganze Dichtung mit der darin implizierten Idolatrie abgesegnet.³³ Daher war Hieronymus um den Nachweis bemüht, dass partielle Zustimmung keineswegs die Akzeptanz des Ganzen zur Folge habe und Paulus, wenn er denn paganes Gedankengut zitierte, hier durchaus umsichtig vorzugehen verstand. Sein Eingriff in den polytheistischen Text der Altarinschrift sollte hierfür als Beweis dienen.

Dass hier eine „Monotheisierung“ der originalen Inschrift in der Pluralform durch Paulus bzw. Lukas erfolgt sei, wurde nicht zuletzt wegen des Befundes der antiken Quellen von der modernen Forschung vielfach angenommen. Dennoch gibt es auch weiterhin Stimmen, die keinen Anlass sehen, die

³¹ Didym., 2 Cor. 10,3–7 (PG 39,1720B = K. STAAB, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, München 1984, 37); Übersetzung nach C. GNILKA, *Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur I*, Basel 1984, 128 f.

³² Hier., in Tit. 1,12 ff. (PL 26,607A/B); Übersetzung nach C. GNILKA, *Chrêsis I*, 126 f.

³³ Vgl. Hier., in Tit. 1,12 ff. (PL 26,605C–609C); Joh. Chrys., hom. 3 in Tit. 1,12 (PG 62,677); Theod. Mops., in Tit. 1,12 f. (ed. SWETE 2,242–244). Vgl. C. GNILKA, *Chrêsis I*, 124–128.

Zuverlässigkeit der Angabe der Apostelgeschichte in Frage zu stellen und weiterhin an der Authentizität der Singularform festhalten.³⁴

Erst unter dieser Voraussetzung kann wirklich davon gesprochen werden, dass Paulus es verstanden habe, die Griechen mit ihren eigenen Waffen zu schlagen, wie es Johannes Chrysostomus formuliert. „Mittels der Inschrift des Altars hatte er den Altar niedergedrückt“, heißt es in den Homilien des Kirchenvaters zu dieser Stelle.³⁵ Hieronymus vergleicht das Vorgehen des Apostels mit Davids Kampf gegen Goliath, wenn er über Paulus schreibt: „Er kehrt sogar eine zufällige Altarinschrift in ein Argument für den Glauben um (*retorquet*). Denn er hatte von dem wahren David gelernt, den Händen der Feinde das Schwert zu entwenden (*extorquere*) und das Haupt des hochmütigen Goliath mit dessen eigenem Schwert abzuschlagen.“³⁶ Die Väter denken hier natürlich an den heidnischen Polytheismus.

Ohne Zweifel war diese agonistische Terminologie auch durch das in diesem Zusammenhang öfter angeführte Zitat aus 2 Kor 10,5 inspiriert: „Wir nehmen alles Denken gefangen und führen es zum Gehorsam gegen Christus.“³⁷ Origenes kennt kein besseres Beispiel als die Disputation des Apostels mit den Athener Philosophen, um die unmittelbar vorangehenden Verse von 2 Kor 10,5 zu illustrieren: „Wir wandeln zwar im Fleisch, führen aber den Kampf nicht nach dem Fleisch. Die Waffen unseres Kampfes sind ja nicht fleischlicher Art, sondern mächtig zur Zerstörung von Bollwerken. Wir zerstören damit Vernünfteilen und alles, was sich hoch auftrümt gegen die Erkenntnis Gottes“ (2 Kor 10,3–5).³⁸ Nichts anderes habe Paulus getan, meint Origenes.

Diese ausdrucksstarken Worte von der Gefangennahme oder vom geistigen Kampf, die die Väter von Paulus übernahmen, zeigen, dass ihrem Verständnis zufolge Begegnung mit einer fremden Kultur nicht nur Angleichung der christlichen Botschaft an diese sein kann, sondern immer auch eine offensive Auseinandersetzung mit ihr bedeuten muss.

Dass eine solche Einstellung eine Würdigung positiver Elemente der fremden Kultur keineswegs ausschließt, beweist wiederum Johannes Chrysostomus in derselben Homilie zur Areopag-Rede. Für ihn zeigt sich die „spirituelle Klugheit“ des Apostels gerade darin, dass er bewusst an diese Inschrift anknüpft, sie, wie Gregor von Nyssa sagt, zum Proömium seiner Rede macht.³⁹ Eine unvermittelte Verkündigung des christlichen Gottes hätte den

³⁴ Vgl. C. GNILKA, *Chrēsis* I, 127.

³⁵ Joh., Chrys., hom. 1 in Ac. princ. (PG 51,72); in Tit. 1,12 (PG 62,677).

³⁶ Hier., ep. 70,2 (CSEL 54,702).

³⁷ Vgl. Didym., 2 Cor. (PG 39,1720B = STAAB 37); DERS., Gen. 12,11–13 (SC 244,182); Joh. Chrys., hom. 1 in Ac. princ. (PG 51,72).

³⁸ Orig., in 1 Cor. frg. 16 (JThS 9,1909,247).

³⁹ Joh. Chrys., hom. 1 in Ac. princ. (PG 51,72); Gr. Nyss., deit. 557M (GNO 10/2,120).

Einwand der Athener provoziert, Paulus bringe neue Lehren auf und führe einen neuen, fremden Gott ein, den sie nicht kannten. Um seinen Adressaten nahezubringen, dass sie diesen von Paulus verkündeten Gott schon längst für verehrungswürdig gehalten hatten, sagte ihnen der Apostel: „Den ihr verehrt, ohne ihn zu kennen, den verkündige ich euch.“⁴⁰ Euer Kult, so paraphrasiert Chrysostomus die paulinischen Worte, ist meiner Verkündigung zuvorgekommen. Ihr verehrt diesen Gott zwar nicht in angemessener Weise, aber immerhin verehrt ihr ihn. Für ihn wird nicht ein solcher Altar errichtet, wie ihr es tut, sondern ein geistiger. Dennoch kann ich euch von diesem zu jenem Altar führen. Ebenso sind ja die Juden, die zum Glauben gefunden haben, von einem materiellen zu einem geistigen Kult geführt worden.⁴¹ Diese Ausführungen zeigen, wie in den Augen des Kirchenvaters der Apostel auch die griechische Religion als *praeparatio evangelica* verstand.

Andererseits schildert Chrysostomus unmissverständlich, wie das Evangelium zur Krisis nicht nur des heidnischen Polytheismus, sondern auch der philosophischen Kosmologie wurde.⁴² Mit seinem Bekenntnis zum Schöpfergott (Apg 17,24f.) habe Paulus in einer einzigen Aussage alle Lehren der Philosophen zunichte gemacht, die atomistische Theorie der Epikureer, die materialistischen Auffassungen der Stoiker sowie die platonische Annahme eines Demiurgen und einer seit Ewigkeit existierenden Materie. „Siehst du, wie er die Philosophie vorführt“, fragt Chrysostomus und deutet mit dem Terminus *eisagein* an, dass er hier durchaus an eine Gerichtsszene denkt, die paulinische Verkündigung vor den Heiden trotz allen anfänglichen Eingehens auf ihre Denkvoraussetzungen als einen eminent kritischen Prozess versteht.

Diese Argumentation gegen die Philosophie ist ein anschauliches Beispiel dafür, dass die frühchristlichen Autoren bisweilen schlechte Exegeten, meist aber gute Theologen waren. Chrysostomus verkennt nämlich, dass Paulus sich gerade hier mit der zeitgenössischen Philosophie verbündet hat, um die Volksfrömmigkeit zu kritisieren. Der dreifache Widerspruch, den der Apostel gegen Tempel, Opferdienst und Götterbilder erhebt, basiert nämlich auf Argumenten, die schon von der philosophischen Religionskritik entfaltet waren. Die popularphilosophische Kultkritik der Stoiker und Epikureer dürfte dem Apostel nicht unbekannt gewesen sein. Historisch-kritisch betrachtet ist Johannes Chrysostomus an dieser Stelle also kein verlässlicher Exeget, durchaus aber ein unbestechlicher Theologe, der am Ende des 4. Jh. natürlich wusste, dass trotz der inzwischen eingegangenen Allianz von Theologie und Philosophie weiterhin fundamentale Differenzen zwischen dem christlichen Credo und den philosophischen Dogmen bestanden. Ob es legitim ist, die Markie-

⁴⁰ Joh. Chrys., hom. 1 in Ac. princ. (PG 51,73f.); hom. 38. in Ac. (PG 60,268f.).

⁴¹ Joh. Chrys., hom. 1 in Ac. princ. (PG 51,74); vgl. hom. 3 in Tit. (PG 62,677).

⁴² Joh. Chrys., hom. 38 in Ac. (PG 60,269–271).

rung dieser Unterschiede schon dem Apostel in den Mund zu legen, darüber lässt sich geteilter Meinung sein. In jedem Fall kommt es Chrysostomus darauf an zu zeigen, dass in der Begegnung von christlichem Glauben und paganem Denken in Athen schon jene Kontroversen latent vorhanden waren, die sich in der späteren Theologiegeschichte manifestieren sollten.

Dasselbe Verhältnis von Anknüpfung und Widerspruch findet sich auch bei Augustin. In ganz anderem Zusammenhang, wieder in seinen anti-donatistischen Werken, kommt er mehrfach auf den Umgang des Apostels mit der Altarinschrift zu sprechen. Anlässlich der Diskussion, ob die von einem unwürdigen Priester gespendeten Sakramente gültig seien oder nicht, verweist der Bischof von Hippo auf die Areopag-Szene. Paulus habe die Altarinschrift aufgegriffen, um den Athenern Christus zu vermitteln. „Hat er etwa“, fragt Augustin, „deswegen, weil jener Altar inmitten von Idolen stand oder von sakrilegischen Menschen errichtet war, verurteilt und verworfen, was sich Wahres an ihm fand, oder aber wegen des Wahren, das er darauf gelesen hatte, gefordert, zugleich auch die heidnischen Sakrilege zu übernehmen?“⁴³ Ebenso, folgert Augustin, dürften auch die Donatisten wegen der Verfehlungen von Menschen nicht die Sakramente Gottes verachten oder von den Katholiken verlangen, wegen ihrer Anerkennung der Sakramente bei den Donatisten sich auch das Sakrileg ihres Schismas zu eigen zu machen.

Trotz des anti-donatistischen Kontextes verrät diese Argumentation doch auch etwas über Augustins Wertung der paganen Kultur. Unbestreitbar gibt es auch hier in der Gottesfrage Wahrheitselemente, die die christliche Verkündigung nach dem Beispiel des Apostels aufgreifen kann. Dass damit das vor- und außerchristliche Denken nicht in toto akzeptiert wird, betont Augustin ebenso unmissverständlich: „Hat Paulus etwa, weil er bei den Religionsfrevlern Zeugnisse für die Wahrheit fand, ihretwegen auch jene (Frevler) gutgeheißen oder wegen jener (Menschen) diese (Zeugnisse) verdammt?“, lautet sein differenzierendes Urteil.⁴⁴ Allerdings unterstreicht er an anderer Stelle, dass diese Verehrung des wahren Gottes den Heiden, die ihn nicht kannten, kein Heil vermittelte, da sie gleichzeitig auch falsche Götter verehrten und dadurch das Unrecht des Sakrilegs an dem wahren Gott begingen.⁴⁵ Nach Ansicht Augustins besitzt die heidnische Religion also nicht deshalb schon Heilsbedeutung, weil sich in ihr einschliessweise auch die unbewusste Verehrung des wahren Gottes findet. Vielmehr trägt die heidnische Religion, trotz aller Idolatrie, eine innere Dynamik zur wahren Religion in sich. Paulus wollte diese Dynamik ihrem Ziel zuführen. Indem er sprach: „Den ihr verehrt, ohne ihn zu kennen, den verkündige ich euch“, wollte er bewirken, dass

⁴³ Aug., c. litt. Pet. 2,69 (CSEL 53,59f.); vgl. un. bapt. 6 (CSEL 53,7).

⁴⁴ Aug. c. litt. Pet., 2,69 (CSEL 52,60).

⁴⁵ Aug., un. bapt. 8 (CSEL 53,9).

die Athener, wie Augustin sagt, „denselben Gott, den sie außerhalb der Kirche unbewußt und nutzlos (*ignoranter et inutiliter*) verehrten, in der Kirche wissend und heilbringend (*sapienter et salubriter*) verehrten.“⁴⁶

b) Das Dichterwort „Wir sind von seiner Art“

Neben dem Hinweis des Apostels auf den unbekannten Gott war es die Zitation eines griechischen Dichterwortes (Apg 17,28), die frühchristliche Autoren wiederholt zum Anlass nahmen, Prinzipien und Methoden christlicher Inkulturation zu überdenken. Paulus sagte in seiner Rede über den Schöpfer, Gott habe die Menschheit erschaffen, damit sie ihn suche, „ist er doch nicht fern von einem jeden von uns. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir. So haben ja auch einige von euren Dichtern gesagt: ‚Wir sind von seiner Art‘“ (Apg 17,27f.). Der Apostel zitiert hier seinen Landsmann, den stoischen Dichter Arat aus dem 3. vorchristlichen Jahrhundert. Die Worte stammen aus dem Proömium seines Sterngedichtes, den *Phaenomena* (v. 5), wo Zeus im stoischen Sinn als alles durchwaltende Gottheit gerühmt wird: „Lasst uns mit Zeus beginnen, den die Menschen zu nennen nie unterlassen sollten. Erfüllt sind von Zeus ja die Straßen alle, alle Märkte der Menschen, voll ist das Meer und die Häfen; auf jede Weise brauchen wir ihn alle. Denn wir sind ja von seiner Art.“

Johannes Chrysostomus meint, der Apostel habe den Dichter zitiert, um zu vermeiden, dass ihm die Athener abermals, wie schon zu Beginn der Begegnung, den Vorwurf machten: „Du gibst uns seltsame Dinge zu hören“ (Apg 17,20).⁴⁷ Umso anstößiger klang das Dichterwort für manche christliche Ohren. Das Zitat „Wir sind von seiner Art“ warf nämlich zwei Probleme auf. Einerseits stellte sich die Frage, ob mit einem solchen Zitat nicht gleichzeitig auch das Gesamtwerk des Dichters, u. a. also auch sein Zeusanruf zu Beginn approbiert werde. „Wir sind von seiner Art“ bedeutete ja bei Arat: von der Art des Zeus. Die Antwort lautet bei Hieronymus und Augustin ähnlich wie zur Altarinschrift. Zustimmung zu einem Teil bedeute nicht Billigung auch des Ganzen. Selbst wenn sich dort Bedenkliches fände, dürfe das darin enthaltene Gute nicht abgelehnt werden. Vielmehr müsse ein solches Zeugnis herangezogen werden, um die Heiden anhand ihrer eigenen Tradition über die christliche Wahrheit zu belehren.⁴⁸

Problematischer war jedoch der diesem Zitat zugrundeliegende stoische Pantheismus. Die paulinische Aussage über die Nähe Gottes (Apg 17,27b)

⁴⁶ Aug., *Cresc.* 1,34 (CSEL 52,353 f.).

⁴⁷ Joh. Chrys., *hom.* 38 in Ac. (PG 60,272).

⁴⁸ Hier., in *Tit.* 1,12 (PL 26,608); in *Eph.* 5,14 (PL 26,558B); Aug., c. *Gaud.* 2,11 (CSEL 53,268); c. *litt. Pet.* 2,69 (CSEL 52,60); un. *bapt.* 6 (CSEL 53,7); s. *Dolb.* 26,29 (Augustin, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Paris 1996,389).

und das Leben in ihm (17,28a) konnte oder musste sogar im Denkhorizont der Athener Hörer pantheistisch verstanden werden. Der heidnische Redner Dion Chrysostomus sagte einmal: Da die Menschen „ja nicht fern und nicht außerhalb des Göttlichen für sich wohnen, vielmehr von Natur aus mitten in ihm, ja sogar gemeinsamen Ursprungs mit ihm sind“, können sie Gott mit dem Verstand erfassen.⁴⁹ Ähnlich äußerte sich der Stoiker Seneca: „Gott ist dir nahe, ist mit dir, ja in dir.“⁵⁰ Paulus hingegen versteht und gebraucht die stoischen Formulierungen im biblischen Sinn. Insofern Gott den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen habe, ist der Satz „Wir sind von seiner Art“ auch für christliches Denken gültig.

Allerdings erhält das übernommene Dichterwort bei Paulus einen Sinn, den es im ursprünglichen Kontext nicht besaß. „Der Dichter sprach von Zeus, Paulus bezieht es auf den Schöpfer“, kommentiert Johannes Chrysostomus die Differenz.⁵¹ „Warum hat Paulus das, was über Zeus gesagt war, auf den Gott des Universums bezogen?“, fragt der Kirchenvater an anderer Stelle. In seiner Antwort weist er einen Fehler in dieser Fragestellung auf: „Er hat nicht das über Zeus Gesagte auf Gott bezogen, sondern er gibt das, was Gott eigentlich zukommt und was nicht richtig und nicht zutreffend Zeus beigelegt wurde, Gott zurück. Denn auch der Name ‚Gott‘ gehört allein Ihm und ist widerrechtlich den Idolen beigelegt worden.“⁵² Johannes Chrysostomus formuliert hier eine Antithese, um den Umgang mit der paganen Kultur präzise zu beschreiben. Es geht bei Paulus nicht darum, etwas auf etwas anderes zu beziehen, sondern etwas zurückzugeben. C. Gnilka beschreibt diese Methode folgendermaßen: „Die Elemente vorchristlicher Kultur, die Paulus in der Areopag-Rede gebraucht, werden nicht herbeigezogen, herübergezogen in dem Sinne, wie etwas ursprünglich Fremdes in einen neuen Bereich gestellt wird. Diese Elemente werden vielmehr durch den christlichen Gebrauch in ihren ursprünglichen, eigentlichen, passenden Bereich zurückgeführt, aus dem sie stammen und in dem sich erst ihr voller Sinn offenbart, der zuvor verdunkelt war. Der Name ‚Gott‘ auf jener Altarinschrift wird dem Einen, wahren Gott zurückgegeben; die Erkenntnis, dass wir von ‚seinem Geschlecht‘ sind, gewinnt rechten Sinn erst im Zusammenhang christlicher Lehre.“⁵³ Ganz ähnlich spricht im übrigen auch das Missionsdekret des 2. Vatikanums von einer solchen Rückgabe.⁵⁴

⁴⁹ Dion Chrys., or. Olymp. 12,28 (ed. D. A. RUSSEL 69).

⁵⁰ Sen., ep. 41,1 (ed. L. D. REYNOLDS 108).

⁵¹ Joh. Chrys., hom. 38 in Ac. (PG 60,272).

⁵² Joh. Chrys., hom. 3 in Tit. (PG 62,677); Übersetzung nach C. GNILKA, *Chrësis II*, Basel 1993, 80.

⁵³ C. GNILKA, *Chrësis II*, 80.

⁵⁴ Ad Gentes 9; 11.

4) Die Areopag-Rede als Modell frühchristlicher Verkündigung vor Nicht-glaubenden

Johannes Chrysostomus schließt seinen Gedanken zu jenem Dichterzitat mit einem Hinweis auf das didaktische Geschick des Apostels, das einen letzten wichtigen Punkt patristischer Reflexionen zur Areopag-Szene darstellt. „Auf welcher Grundlage hätte denn Paulus das Gespräch mit ihnen führen sollen? Auf der Grundlage der Propheten? Sie hätten ihm nicht geglaubt. Denn auch wenn er zu den Juden spricht, geht er nicht vom Evangelium aus, sondern von den Propheten. Deswegen sagt er: ‚Ich bin den Juden wie ein Jude geworden, denen, die ohne Gesetz leben, wie einer, der ohne Gesetz lebt, denen, die unter dem Gesetz stehen, wie einer, der unter dem Gesetz steht‘ (1 Kor 9,20f.).“⁵⁵ Es war das paulinische Prinzip „Allen bin ich alles geworden“ (1 Kor 9,22), das frühchristliche Autoren wiederholt mit der Berufung des Apostels auf das griechische Dichterwort in Beziehung setzen.⁵⁶

Origenes weist in diesem Zusammenhang darauf hin, Paulus habe vor den Philosophen von Athen nicht nur biblische Texte zitiert, sondern ihnen eine aus ihrer Vorbildung (*propaideusis*) stammende Lehre in Erinnerung gerufen.⁵⁷ Wenn hier die griechische Dichtung als *propaideusis* bezeichnet wird, dann lässt dieser Terminus an das Curriculum denken, das Origenes selbst für seine Schule in Cäsarea entworfen hatte. Auch hier ging es um eine Form von Propädeutik. Origenes spricht von *propaideuma*⁵⁸ und stellt sein Programm damit terminologisch in unverkennbare Nähe zu jener Vorbildung (*propaideusis*), auf die seinen eigenen Worten nach Paulus in Athen rekurrierte. Worum ging es bei Origenes? Wie die Dankrede seines ehemaligen Schülers Gregor Thaumaturgos schildert, hatte Origenes ein mehrjähriges Studienprogramm primär für intellektuelle Heiden konzipiert, deren Konversion durch einen solchen Unterricht zumindest angebahnt werden konnte. Der Schwerpunkt lag auf der Philosophie. Spezifisch christliche Lehren kamen erst zum Schluss, bildeten aber die abschließende Antwort auf die in der philosophischen Propädeutik herausgearbeiteten Fragen. Auch die Lektüre der griechischen Dichter gehörte zu diesem Curriculum.⁵⁹ Zwar lässt sich nicht beweisen, dass Origenes für die Konzeption seines Lektürekansons durch die Praxis des Apostels inspiriert worden ist. Doch kann ein solcher Einfluss die-

⁵⁵ Joh. Chrys., hom. 3 in Tit. (PG 62,678).

⁵⁶ Orig., Jo. 10,30 (SC 157,402); ders., in 1 Cor. frg. 43 (JThS 9,1909,513); Ambrosiast., quaest. 48 (CSEL 50,444); ders., in 1 Cor. 9,21 (CSEL 81/2,105).

⁵⁷ Orig., in 1 Cor. frg. 43 (JThS 9,1909,513).

⁵⁸ Orig., ep. ad Greg. Thaum. 1 (FC 24,216).

⁵⁹ Gr. Thaum., pan. Or. 13,151 (FC 24,184). Ob es sich um die griechische Dichtung generell handelte oder nur um die religiösen Werke der Hymnendichter, ist umstritten. Vgl. P. GUYOT-R. KLEIN (Hg.), Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgung II, Darmstadt 1994, 290 Anm. 60; C. GNILKA, Chrêsis I, 55 Anm. 115.

ses Vorbildes nicht generell ausgeschlossen werden, da Origenes ja mehrfach in seinen Werken ausdrücklich auf die Methode des Paulus verweist und die terminologische Entsprechung (*propaideusis* – *propaideuma*) sehr auffällig ist.

Andere Autoren wie Ambrosius und Hieronymus verteidigten mit Berufung auf das Beispiel des Apostels ihre eigene Praxis, profane Zitate in ihren theologischen Schriften heranzuziehen.⁶⁰

Aber nicht nur die Methode, vor den Athenern Zeugnisse ihrer eigenen Kultur zum Erweis der christlichen Wahrheit heranzuziehen, ließ Paulus zum Modell des missionarischen Dialogs mit den Nichtchristen werden. Sowohl die Kernpunkte der Areopag-Rede als auch ihr Aufbau galten als exemplarisch. Ambrosius hebt hervor, dass der Apostel zunächst den einen Gott verkündet habe, anschließend die Idolatrie bekämpfte, um dann erst von Christus zu sprechen. Hätte Paulus gleich zu Beginn den Götzendienst attackiert, so „würden die Ohren der Heiden sich mit Abscheu von seiner Rede abgewandt haben“, meint Ambrosius. Viel besser war es, zunächst den Monotheismus einsichtig zu machen, um daraus die Konsequenz zu ziehen, „dass es ganz und gar nicht wahrscheinlich sei, dass Menschenkunst die Kraft der Gottheit in die nichtige Materie von Gold und Silber banne.“ Auch bei der Christus-Verkündigung fordert der Bischof von Mailand ein abgestuftes Vorgehen. Zum Glauben an die Gottheit Christi könne man nur dadurch führen, dass man bei seiner Menschheit ansetze. Gerade indem sich sein menschliches Leben nicht rein menschlich erklären lasse, werde glaubwürdig, dass ihm göttliche Macht innewohnte. Paulus habe es für das Bessere gehalten, Christus noch nicht Gott, sondern Mensch zu nennen, indem er von ihm als einem Mann sprach, den Gott von den Toten erweckte, um alle zum Glauben zu führen (Apg 17,31). „Ein Lehrer muss nämlich die Personen, die seinen Hörerkreis bilden, sich genau ansehen, damit man ihn nicht, bevor man ihn noch hört, verlacht. Wie hätten denn die Athener je geglaubt, dass das Wort Fleisch geworden ist, und eine Jungfrau vom Geiste empfangen hat? Lachten sie doch schon, da sie von der Auferstehung der Toten gehört hatten. Doch glaubten der Areopagite Dionysius und andere an den ‚Mann‘, um zum Glauben an seine Gottheit zu gelangen. Was liegt daran, wie einer zum Glauben kommt? Man kann nicht schon in den ersten Anfängen Vollendetes verlangen, sondern gelangt zum Vollendeten, indem man von den Anfängen ausgeht. An diese Lehrweise nun hielt sich der Apostel in seiner Unterweisung an die Athener; diese Methode müssen auch wir bei den Heiden innehalten.“⁶¹ Zwar dürften sich diese Ausführungen in der zweiten Hälfte des 4. Jh. kaum noch auf eine Heidenpredigt im klassischen Sinn beziehen, sondern eher Nichtglaubende im

⁶⁰ Ambr., fid. 3,3–4 (CSEL 78,109); Hier., ep. 70,2 (CSEL 54,702).

⁶¹ Ambr., in Lc. 6,104f. (CCL 14,211 f.); Übersetzung nach J. E. NIEDERHUBER, BKV.

Blick haben, die schon erste Kontakte zur Kirche hatten, möglicherweise Katechumenen im weiteren Sinne des Wortes waren.⁶² Dennoch bleibt wichtig, dass Ambrosius seinem Unterrichtskonzept die Areopag-Rede zugrunde legt und die eigene Methode der Unterweisung Nichtgläubender mit apostolischer Autorität abzusichern sucht.

Ambrosius ist keineswegs der einzige Autor, der den modellhaften Charakter der Areopag-Rede für die frühchristliche Unterweisung bezeugt. Schon Origenes beschreibt in der ersten Hälfte des 3. Jh. in seinem apologetischen Werk *Contra Celsum* die Kernpunkte der elementaren Einführung in den christlichen Glauben in einer Weise, dass die Rede des Apostels vor den Athenern nahezu unverkennbar als Vorbild gedient haben dürfte.⁶³ Wiederum konzentriert sich die Instruktion auf das Bekenntnis zum Schöpfergott, auf die Verwandtschaft der Seele mit ihm, die Ablehnung der Idolatrie sowie den Glauben an Christus, den Verkünder all dieser Wahrheiten. Ähnlich zurückhaltend wie Ambrosius bezüglich einer unvermittelten Verkündigung der Gottheit Christi äußert auch Origenes sich an anderer Stelle in seinem Kommentar zu Mt 16,20.⁶⁴ Die Weisung Jesu an seine Jünger, niemandem zu sagen, dass er der Messias sei, erklärt der Exeget damit, dass erst im Licht der Auferstehung Christi der Skandal eines gekreuzigten Messias erträglich war. Genauso habe Paulus vor den Athenern gehandelt. Da auch sie vom Glauben noch völlig unberührt waren, habe er ihnen Christus nicht als Gottessohn verkündet, sondern als einen Menschen, den Gott auferweckte, um allen den Glauben zu vermitteln.

Das paulinische Missionsmodell, seine Anpassung an den Verständnishorizont seiner Hörer wird von Origenes und Johannes Chrysostomus gelegentlich mit dem wichtigen Begriff der *Synkatabasis* beschrieben.⁶⁵ Der aus der antiken Pädagogik stammende Terminus bedeutet das „Herabsteigen“ des Lehrers, der sich aus didaktischen Gründen auf das Niveau seines Schülers begibt. Wichtig ist, dass die Kirchenväter den Begriff der *Synkatabasis* insbesondere verwendeten, um die Heilspädagogik Gottes zu beschreiben. Gott selbst begibt sich auf die Ebene des Menschen, um sich ihm verständlich zu machen.⁶⁶ Missionarische Adaptation an die paganen Verstehensvoraussetzungen ist somit letztlich Nachahmung der göttlichen Heilspädagogik.

⁶² So J. MESOT, Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand, Schöneck 1958, 56 f.

⁶³ Orig., Cels. 3,40 (SC 136,94).

⁶⁴ Orig., comm. in Mt. 16,20 (GCS 40/1,108 f.).

⁶⁵ Orig., in 1 Cor. frg. 43 (JThS 9,1909,513); Joh. Chrys., hom. 3 in Tit. (PG 62,678). Vgl. C. GNILKA, Chrêsis II, 81 f.

⁶⁶ Joh. Chrys., hom 3 in Tit. (PG 62,678).

IV. Das patristische Verständnis von Inkulturation und missionarischem Dialog

Welches Bild der Areopag-Rede ergibt sich aus den patristischen Deutungen? Die Rede des Apostels kann durchaus als Versuch einer Inkulturation des Evangeliums verstanden werden. Die Väter sind überzeugt, dass sich die christliche Botschaft vor nichtchristlichen Adressaten nur plausibilisieren läßt, wenn es gelingt, von deren eigenen Verstehensmöglichkeiten her zu argumentieren. Paulus wird in der patristischen Theologie zum unermüdlich zitierten Modell einer solchen Methode. Als exemplarisch gelten die Anknüpfung an die Altarinschrift „Dem unbekannten Gott“ sowie die Zitation eines griechischen Dichters. Dass eine solche Methode, insbesondere die Heranziehung profaner literarischer Zeugnisse, im eigenen Lager keineswegs unumstritten war, belegen ausdrückliche Rechtfertigungen des paulinischen Vorgehens. Dennoch überwiegen die Stimmen, die bereit waren, die antike Kultur zumindest partiell als *praeparatio evangelica* zu werten und die vorgefundenen Wahrheitselemente für die Anbahnung der Glaubensbereitschaft zu nutzen.

Entscheidend für das frühchristliche Verständnis von Inkulturation ist jedoch, dass diese Anknüpfungspunkte in diesem Prozess nicht einfach pietätvoll konserviert, sondern deutlich modifiziert werden. Ob nun in der Areopag-Rede eine eventuell im Plural formulierte Altarinschrift monotheisiert wurde oder nicht, in jedem Fall erhebt der Verkündiger den Anspruch, dass die von den Athenern praktizierte Verehrung eines oder mehrerer Götter nur ein vorläufiges Stadium von Religiosität sein dürfe und durch die bewusste Anerkennung des einzigen und wahren Gottes abgelöst werden müsse. Ebenso erfuhr auch das literarische Zeugnis des Dichters Arat in der Rede des Apostels eine Sinnverschiebung vom pantheistischen zum biblischen Verständnis der Formulierung. Der Wortlaut musste dabei nicht verändert, wohl aber richtig verstanden werden. Es erfolgte also eine *interpretatio christiana* der profanen Kultur. Dialog mit den Nichtchristen bedeutet frühchristlichem Verständnis zufolge also nicht gemeinsame Suche nach einer Wahrheit, die von beiden Gesprächspartnern erst noch zu finden wäre. Vielmehr geht es darum, dem Nichtglaubenden die christliche Glaubenserkenntnis als Zielpunkt bzw. Vollsinn seiner anfänglichen, aber defizitären Einsichten zu erschließen.

Dass die Erstverkündigung vor Nichtglaubenden keineswegs schon das ganze Credo in allen seinen Artikulationen präsentieren muss, haben die Väter mehrfach betont, indem sie für eine Elementarisierung des Kerygma plädierten und auf den propädeutischen Charakter der paulinischen Rede verwiesen.

Anerkennung und Widerspruch, einfühlsame Didaktik und klare Dogma-

tik, Kenntnis der profanen Kultur und Wissen um das unterscheidend Christliche sind somit jene Pole, zwischen denen sich nach patristischem Verständnis das Gespräch mit den Nichtglaubenden sowie der Prozess christlicher Inkulturation vollziehen. Wer sich auf die Areopag-Rede beziehen will, ohne die eigene Praxis entsprechend dieser Polarität auszutarieren, wird sich dabei nicht auf die Väter der Kirche berufen können.

Dass diese selber Prinzipien, Kriterien und Methoden einer Inkulturation des Evangeliums in der antiken Welt dem Zeugnis der Schrift zu entnehmen suchten und nicht zuletzt in der Areopag-Rede auch fanden, zeigt sich nicht nur in den hier zitierten Auslegungen jener biblischen Perikope, sondern auch in der apologetischen Literatur der frühen Kirche generell.⁶⁷ Das in Apg 17,16–34 beschriebene Modell einer Verkündigung vor nichtchristlichen Adressaten bestimmte weitgehend die apologetische Praxis der ersten Jahrhunderte. Deren wesentliche Argumente und Methoden waren in der Areopag-Rede bereits in nuce vorgegeben. Im Unterschied zu allen sonstigen vergleichbaren Religionen der damaligen Zeit suchten die Apologeten seit dem 2. Jh. bewusst den Dialog mit den Repräsentanten der antiken Bildung und Kultur. Sie glaubten, die Wahrheit ihrer neuen Lehre umso überzeugender nachweisen zu können, je deutlicher Übereinstimmungen mit gewissen Auffassungen des Heidentums hervortraten. Es wurde versucht, das Neue dadurch zu legitimieren, dass man es als die von den Heiden immer schon gesuchte, teilweise bereits gefundene, nie aber restlos und unverfälscht erkannte Wahrheit präsentierte. Ebenso wie der Apostel in Athen schlossen die frühchristlichen Apologeten eine Allianz mit der antiken Philosophie gegen Polytheismus und Idolatrie der Volksfrömmigkeit. Nicht anders als bei Paulus stand bei jenen Autoren die Verkündigung des einen Gottes im Vordergrund, die zumindest bei den gebildeten Heiden auf Einverständnis rechnen konnte. Analog zur Areopag-Rede wurde auch in den folgenden Jahrhunderten das christologische Kerygma, neben dem Inkarnationsglauben insbesondere die Auferstehungsbotschaft, zum umstrittensten Kernpunkt, an dem sich die Geister schieden.

„Darüber wollen wir dich ein anderes Mal hören“, lautet der viel zitierte Schluss der Areopag-Szene (Apg 17,32). War die Verkündigung also letztlich ein Misserfolg? Ist dieser Versuch einer Inkulturation des Evangeliums schließlich doch gescheitert? Hören wir abschließend Augustins Antwort auf diese Frage. Am Ende jener Rede, so sagt er, kam es zu Spaltungen unter den Hörern. Es gab Spötter, Zweifelnde und Glaubende. Hat der Apostel also umsonst das Wort verkündet, fragt der Bischof von Hippo. Hätte er die Spötter

⁶⁷ Vgl. M. FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn 2001.

gescheut, so seine Antwort, dann hätte er nicht die Glaubenden erreicht. Paulus habe genau das getan, was das Gleichnis vom Sämann (Mt 13,3–8) schildere und fordere: Wer aus Sorge, dass einige Saat auf den Weg, auf steinigem Grund oder unter die Dornen falle, gar nichts aussäen wolle, begeben sich jeder Chance, dass wenigstens etwas auf gutes Erdreich falle und reiche Frucht bringe.⁶⁸

⁶⁸ Aug., S. 150,2 (PL 38,308).

MANFRED SCHEUER

Wie lange noch?

Zur Zeitstruktur der Eucharistie

Prof. Dr. Wolfgang Lentzen-Deis zur Vollendung des 65. Lebensjahres

Für die Kirche des Evangelischen Gemeindezentrums Plötzensee in Berlin schuf Alfred Hrdlicka von 1969 bis 1972 den „Plötzensee Totentanz“. Die Tafeln haben biblische und gegenwartsbezogene Themen und stellen gegen Menschen gerichtetes Unrecht, Gewalt und Tod der Passion Christi gegenüber, die gerade hier und heute ihre Fortsetzung findet: „Kain und Abel, Tod im Boxring, Tod im Showbusiness, Tod eines Demonstranten, Tod einer Minderheit, Emmausmahl – Abendmahl – Ostern, Golgotha in Plötzensee, Johannes des Täufers Enthauptung, Massenhinrichtung in Plötzensee, Guillotine. Auf allen Tafeln ist der Innenraum der Hinrichtungsstätte Plötzensee angedeutet, erkennbar am Balken mit Fleischer-Haken und den Rundbogenfenstern. Ein Bild zeigt Todeskandidaten, die im Warteraum der Hinrichtung stehen bzw. sitzen. Von außen her betrachtet haben sie nur noch kurze Zeit zu leben. Ihre Zeit ist Galgenfrist. Hinrichtungen wurden 1944 im Abstand von zwei Minuten durchgeführt¹. Und doch: Bei aller Massivität und Brutalität sind Leiden und Tod nicht ausweglos: Über dem Gefangenen, der seinen Mitgefangenen das Brot bricht, liegt helles Licht. Das Geschehen im Plötzensee Henkersschuppen ist mit der Abendmahls- bzw. Emmausszene (Lk 24,13–35) verbunden. Der eine, der als Todeskandidat in der gleichen Situation wie die Anderen – den Anderen das Brot bricht, das ist der Christus². Die Frage ist nicht mehr primär: Wie lange noch?, im Sinne eines äußeren Zeitmaßes von Minuten oder Stunden. Die Geste des Brotbrechens verändert die Situation grundlegend, sie verwandelt die ausweglose Wartesituation der Galgenfrist und eröffnet Gegenwart.

Diese Darstellung des Abendmahls bzw. der Eucharistie liegt durchaus auf

¹ Vgl. dazu B. OLESCHINSKI, Gedenkstätte Plötzensee. Hg. von der Gedenkstätte Deutscher Widerstand Berlin, Berlin 1995, 17.19.46f.53.58; N. HAASE, Das Reichskriegsgericht und der Widerstand gegen die nationalsozialistische Herrschaft. Hg. von der Gedenkstätte Deutscher Widerstand mit Unterstützung der Senatsverwaltung für Justiz, Berlin 1993, 126.

² Vgl. dazu A. HRDLICKA, Brief an Wieland Schmied, in: Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde. Religiöse Tendenzen in der Kunst des 20. Jahrhunderts, hg. von W. Schmied, Stuttgart 1980, 246; A. HRDLICKA, Skulptur und große Zeichnung, München 1973; G. ROMBOLD, Christusbild und Gottesbild im 20. Jahrhundert, in: P. BAUM (Hg.), Christusbild im 20. Jahrhundert, Linz 1981, 13–31, hier 24–28.

der Linie der liturgischen und theologischen Tradition. Die Eucharistie galt als das paradigmatische Medium zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und Mensch, zwischen Wort und Fleisch, zwischen Leiden und Vollendung, zwischen Tod und Auferstehung. Die biblische, liturgische und theologische Tradition sieht in der Eucharistie die Synthese von Vergangenheit (Gedächtnis), Gegenwart (Realpräsenz) und Zukunft (Hoffnung) realisiert. So ist bei Thomas von Aquin die Eucharistie wie jedes Sakrament gegenwärtig setzendes *signum rememorativum* der ein für allemal ereigneten Heilstat, *signum demonstrativum* des gegenwärtig geschehenden Heils und *signum prognosticum*, Antizipation des eschatologischen Mahls im Reiche Gottes³. Auch für die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils ist *irdische* Liturgie als *Gedächtnis* der Heilstaten Gottes Teilnahme an der *himmlischen* Liturgie (SC 2.8). Die Eucharistie als erinnerndes, gegenwärtiges und eschatologisches Mahl galt als Wirklichkeit, in der die regionalen Kulturen, die sozialen Klassen und Gruppen, die unterschiedlichen Sprachen zusammenfinden. Jochen Hörisch spricht vom Abendmahl als Leitmedium unserer Kulturtradition, als Synthese von Sein und Sinn⁴. Auf diesem Hintergrund möchte ich im folgenden die These entfalten: Was Zeit ist, wie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu verstehen sind, ist an der Eucharistie abzulesen, nicht an der Uhr, nicht am Geld, auch nicht an antiken und modernen Varianten der Gnosis oder der Apokalyptik.

Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft

Die gelungene Synthese von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist zentral für menschliches Selbstverständnis, für menschliche Freiheit und Inter-subjektivität. Sören Kierkegaard hat in seinem Werk „Die Krankheit zum Tode“ diese Synthese angesprochen: „Der Mensch ist eine Synthese von Seele und Leib; er ist aber zugleich eine Synthese des Zeitlichen und des Ewigen“⁵, eine Synthesis „von Unendlichkeit und Endlichkeit, ... von Freiheit und Notwendigkeit.“⁶ Wenn der innere Zusammenhang von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufgelöst wird und wenn eine Dimension der Zeit (z. B. die Gegenwart) ausfällt, löst sich menschliche Identität auf. Wird von der Struktur der Zeit abstrahiert, so löst sich Leiblichkeit und Freiheit auf, so ver-

³ „Sacramentum est et signum rememorativum ejus quod praecessit, scilicet passionis Christi, et demonstrativum ejus quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae, et prognosticum, id est, praenuntiativum futurae gloriae.“ (STh III,60,3 = DthA 29,10f.)

⁴ J. HÖRISCH, Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls, Frankfurt 1992, 13.

⁵ S. KIERKEGAARD, Die Krankheit zum Tode, in: Ges. Werke (ed. E. HIRSCH und H. GERDES) 24. und 25. Abt., 86.

⁶ S. KIERKEGAARD, Die Krankheit zum Tode, 8.

schwindet die Gabe des Anderen, so kommen der Andere und die Anderen nicht mehr in den Blick.

Zeit ist dabei zweideutig: Sie greift gegenüber den Sehnsüchten nach Heil und Ganzsein zu kurz. Die Lebenszeit ist begrenzt. Die Zeit hält ins Nichts hinein, sie kann entfremden und misslingen. Pathologisches Misslingen von Zeit bzw. eine pathologische Verformung der Zeitmodi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wird zum pathologischen Misslingen menschlichen Lebens überhaupt. Dies ist der Fall, wenn sich jemand in je einer der temporalen Dimensionen verliert: Es gibt im alltäglichen Leben ein Sich-Verlieren in der Zukunft, in leerer Schwärmerei und Phantasterei; ein Sich-Verlieren in der Vergangenheit, das Nicht-Loskommen von ihr; und ein Sich-Verlieren im Augenblick. Andere Phänomene bekommt man besser in den Griff, wenn man das Misslingen der Synthese als eine Art Ausfall je einer der Dimensionen charakterisiert, sodass das Leben zukunftslos, vergangenheitslos und gegenwartslos wird. Der Mangel an Gegenwart gründet entweder in einem Sich-Verlieren in der Zukunft oder in einem Sich-Verlieren in der Vergangenheit; das Sich-Verlieren im Augenblick gründet im Ausfall von Zukunft und Vergangenheit⁷.

Das soll noch etwas näher in den Blick genommen werden. „Die innere Realität eines Menschen besteht im Verhältnis zwischen der Vergangenheit und seiner Zukunft: Wer ihm die eine oder die andere (oder beide) raubt, fügt ihm den größtmöglichen Schaden zu. Ganz wegschaffen, was ich gewesen bin: Entwurzelung, Herabsetzung, Versklavung. Hinsichtlich der Zukunft: Todesurteil.“⁸ Der Raub der Vergangenheit führt zu Entwurzelung und Versklavung. Die „*damnatio memoriae*“ war ein Mittel der Sieger und Herrscher, um Feinde, Konkurrenten und Opfer mit letzter Verachtung zu treffen. Positiv gewendet: Das *Gedächtnis* gehört zu unserem Leben in der Zeit. Es ist Bedingung für Identität und Selbstbewusstsein. Gedächtnisschwund kann so weit führen, dass ein Mensch von seiner Vergangenheit wie abgeschnitten ist: Er weiß nicht mehr, wer er ist.

Es gibt auch die Schattenseite der Erinnerung: Wer von der eigenen Vergangenheit nicht loskommt, muss an der Gegenwart verzweifeln. Und: Im Gedächtnis steckt nicht nur das Potential der Hoffnung, sondern auch das der Verzweiflung, der Verachtung, des Hasses und der Gewalt.

Auch Gegenwart ist nicht gleich Gegenwart. Wir kennen die Redeweise: Du bist doch ganz abwesend, du bist nur körperlich da und mit den Gedanken ganz woanders. Solche defizienten Weisen der Präsenz sind nicht selten eine Konsequenz einer grundlegenden Einstellung zum Leben und zur Zeit bzw.

⁷ Vgl. dazu M. THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a. M. 1991, 58 ff.

⁸ S. WEIL, *Cahiers, Aufzeichnungen I*. Hg. und übers. von E. EDL und W. MATZ, München – Wien o. J., 176.

Ausdruck eines tieferliegenden Mangels, worauf Blaise Pascal (1623–1662) in seinen *Pensées* hinweist: „Nie halten wir uns an die gegenwärtige Zeit. Wir nehmen das Zukünftige vorweg, als käme es zu langsam, oder wir rufen das Vergangene zurück, um es festzuhalten, als entschwände es zu rasch. ... Das ist so, weil uns das Gegenwärtige für gewöhnlich verletzt. ... Wir versuchen, ihm durch das Zukünftige Halt zu verleihen, und versuchen so über Dinge zu verfügen, die doch nicht in unserer Macht stehen, für eine Zeit, in die zu gelangen wir keinerlei Gewissheit haben. ... Also leben wir nie, sondern hoffen bloß zu leben. Und indem wir uns immerfort anschicken, glücklich zu werden, ist es unausweichlich, dass wir es niemals sind.“⁹

Die Unfähigkeit zur Gegenwart kann auch zum philosophischen Programm gehören. Bei Martin Heidegger, in seinem Werk „*Sein und Zeit*“, ist „Geworfenheit“ ein Fundamentalcharakter des Daseins und seiner Selbsterfahrung¹⁰. Wichtig sind Vergangenheit und Zukunft, d.h. woher wir kommen und wohin wir eilen. Bloße „Gegenwart“ ist für Heidegger gerade Versäumnis eigentlicher Zukunft-Vergangenheits-Relation im „Verfallensein“ an Gerede, Neugier und das Man. „Gegenwart“ ist so ein abkünftiger, uneigentlicher und mangelhafter Modus der Existenz. Diese negative Qualifikation der Gegenwart als uneigentliches Dasein geht Hand in Hand mit der „Uneigentlichkeit“ eines von den anderen vereinnahmten Daseins: Es ist das Dasein in seiner Verfallenheit an das „Man“, ist das „Man-selbst“, das „uneigentliche Selbst“¹¹. Eigentliches Dasein bedeutet ein Sich-selbst-Befreien von der Herrschaft der anderen. „Die eigenste Möglichkeit ist *unbezügliche*. ... Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht.“¹² – Hans Jonas wirft deshalb Martin Heidegger gnostische Verachtung und Entleerung der Gegenwart, aber auch Verrat am Du und die Auflösung von Verantwortung vor¹³.

Auch die Kultursoziologie weist auf verkürzte und auf Negation beruhende Ansätze von Identitäts- und Glückssuche hin, die zu einer Entfremdung von der Gegenwart, zu Wirklichkeitsverlust und Weltfremdheit führen¹⁴. Das konkrete Leben scheint zu wenig zu sein, zu unvollkommen. Der „Zeit“geist ist ungeduldig: Er hat Angst, zu kurz zu kommen, vom Leben zu wenig zu haben¹⁵. Der „Beschleunigungscharakter der modernen Kultur“

⁹ Nr. 172 der Edition Brunschvicg.

¹⁰ M. THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit*, 345.

¹¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹²1972, 129 f.

¹² M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 263.

¹³ H. JONAS, *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*, hg. und mit einem Nachwort versehen von Ch. WIESE, Frankfurt a. M./ Leipzig 1999, 393–400.

¹⁴ P. SLOTERDIJK, *Weltfremdheit*, Frankfurt a. M. 1993.

¹⁵ Vgl. M. GRONEMEYER, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Darmstadt 1993.

(H. Lübke) führt nicht selten zum „Entzug der Fähigkeit, gegenwärtig zu sein“ (Eugen Rosenstock-Huussy) und somit auch zum Entzug der Fähigkeit zur Begegnung. Der „homo accelerandus“ verlernt das Verweilen, die Sammlung, die Aufmerksamkeit. Der Drang, Zeit einzusparen, führt letztlich zu Zeitverlust. Postmoderne Gleichgültigkeit gegenüber dem Leben, zynische Bedeutungs- und Belanglosigkeit sind das Lebensgefühl, das der negativen Zeitauffassung entspricht. Dabei ist es in der gegenwärtigen Erlebnisgesellschaft durchaus en vogue, ‚in der Gegenwart zu leben‘, im Augenblick aufzugehen. Es sind aber eher Zerstreuung und Ablenkung, die durch immer neue Hinwendung zu interessanten Tätigkeiten oder Gegenständen gesucht werden. Eine Tätigkeit bzw. ein Gegenstand folgt dabei ohne Wendung nach Innen, ohne wirkliches Inter-esse auf den anderen. Man ist hingerissen von dem „Interessanten“. Diese Weise, ‚in der Gegenwart zu leben‘, ist gerade der Verlust seiner selbst, nicht das Zu-sich-selbst-kommen und auch nicht reales Mit-Sein.

Keine Zukunft zu haben bedeutet Todesurteil (Simone Weil). Die andere pathologische Perversion dieses Zeitmodus ist Zukunftssucht. Martin Luther spricht von einer „concupiscentia futurorum“¹⁶, von der Zukunftssucht und Gegenwartsflucht. Wer ständig nur weg will von hier, wie es Franz Kafka formuliert, wer in die Utopie abspringt, ist unfähig, gegenwärtig zu sein, Zeit zu gewähren und zu schenken. Gegenwart bleibt hohl und leer, sie wird zum „Nichts“ degradiert. Damit werden aber auch das eigene Leben, die anderen und Gott für „Nichtse“ gehalten.

Tut dies zu meinem Gedächtnis!¹⁷

Israel feiert als Volk das Andenken seiner Geschichte, weil es in ihr die Führung des Herrn erkennt. Das Gedächtnis Israels ist die Geschichte eines Volkes, die ohne das Eingreifen Gottes nicht verständlich wäre. In der feiernden Erinnerung (z. B. Passah oder Laubhüttenfest) vollzieht sich die Rückkehr des Volkes zu den gemeinsamen Wurzeln. Das christliche Volk hat diese jüdische Art, sich zu erinnern, aufgegriffen. Eucharistie ist ein festliches, gemeinschaftliches Gedächtnis. Anamnesis bezieht sich auf jenen Teil der Eucharistiefeier, in dem man sich die Heilsereignisse ins Gedächtnis ruft, sich an sie erinnert.

¹⁶ WA 20,59f.; zu Koh 3,1.

¹⁷ Art. Anamnese, in: LTHK ³1, 589–593; Art. Gedenken, in: LTHK ³4, 338f.; J. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen (bR 1307), München 1999; F. ROSENZWEIG, Der Stern der Erlösung, Frankfurt 1988; L. A. SCHÖKEL, Eucharistie feiern, Biblische Meditationen zum Verständnis der heiligen Messe, München 1989. Yosef Hayim YERUSHALMI, Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis. Aus dem Amerikanischen von W. HEUSS, Berlin 1988.

Der bleibende Inhalt ist das Ereignis, in dem sich alles verdichtet: Der Tod und die Auferstehung des Herrn, das Opfer, durch das er uns befreit und vom Tod zum Leben hinübergeht. Dieses Ereignis kann und darf nicht vergessen werden. Wir haben einen Auftrag vom Herrn: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (1 Kor 11,24; Lk 22,19).

Christliche Identität und Gemeinschaft wurzelt in diesem Gedächtnis an Tod und Auferstehung Jesu. Das Gedächtnis ist sakramental mit der Danksagung verbunden. Gedächtnis und Danksagung (beraka) sind gewissermaßen zwei Seiten einer Medaille. Eucharistie meint Danksagung für das Heilswirken Gottes in Jesus Christus kraft des Hl. Geistes. Diese Danksagung der feiernden Kirche ist Mitvollzug des Dankes des Sohnes an den Vater im Hl. Geist (Lk 22,19)¹⁸. Erinnerung, Danken und Denken gehören zusammen. Martin Heidegger erinnert daran, dass Denken und Danken aus derselben Wurzel stammen. Undankbarkeit ist Gedankenlosigkeit und umgekehrt¹⁹. In der Sprache der Heiligen Schrift: Das Gute vergessen bringt den Menschen in das „Land der Finsternis“ (Ps 88,13). Undankbarkeit und Vergessen sind die große Sünde der „Heiden“ (Röm 1,21). Deswegen sagt der Psalmist: „Meine Seele, vergiss nicht, was er dir Gutes getan hat!“ (Ps 103,2) Dankbarkeit hat eine befreiende Wirkung. Sie befreit von selbstbezogener Enge und Ängsten; sie öffnet den Blick auf andere.

Dankbarkeit blickt nie bloß zurück, sondern bewährt sich im Vorausblick. Dankbarkeit auf Zukunft gerichtet ist Hoffnung. Oder im Gegensinn: Hoffnungslosigkeit, Zynismus, Resignation ist Undankbarkeit. Der Dank löst sich auf, wo die Gabe der Liebe und der Eucharistie bloß äußerlich bleibt, wo sie ängstlich begraben und so auf Totes fixiert wird (vgl. Mt 25,14–30). Eine Fixierung des Dankes auf die Vergangenheit würde die Gabe und den Geber pervertieren. So muss in der Dankbarkeit beides deutlich werden: Sowohl die Anerkennung und Bejahung des Gegebenseins der Gabe, die nicht in der Weise als Funktion seiner selbst assimiliert werden darf, dass der Geber verschwindet, als auch die schöpferische Kraft dieser Gabe in der Gegenwart.

Das biblische Gedenken blickt also nicht allein in die Vergangenheit; es meint gerade das In-der-Gegenwart-Wirksam-Werden des Vergangenen. Und Eucharistie ist wie das Passah eine Form des Gedächtnisses, das Hoffnung stiftet und Hoffnung gegenwärtig macht. Denn die Begegnung mit Gott erschöpft sich nicht in der Vergangenheit. Sie erschließt Gegenwart und Zukunft. Im Gedenken der Eucharistie wird die *Gabe* lebendig, und zwar als

¹⁸ Vgl. H. B. MEYER, Eucharistie. Geschichte – Theologie – Pastoral. Mit einem Beitrag von I. PAHL (HLW 4), Regensburg 1989, 37 f.

¹⁹ M. HEIDEGGER, Was heißt Denken? Tübingen 1954, 91 ff.; ders., Gelassenheit, Pfullingen 1959, 66 f. Vgl. dazu J. SPLETT, Zur Antwort berufen. Not und Chancen christlichen Zeugnisses heute, Frankfurt a. M. 1985, 44 ff.

gegenwärtige Kraft, als Wirklichkeit und Zeugnis, als lebendige Begegnung. Anamnese leistet die notwendige Vermittlung zwischen der historischen Einmaligkeit von Leben, Kreuz und Auferstehung Jesu und deren universaler Bedeutung, die sich stets als neu und gegenwärtig erweist.

Gegenwart der Freiheit und der Liebe

Die christliche Gemeinde hat von Anfang an den Herrn als den Auferweckten in der Kraft des Geistes bei der liturgischen Feier als gegenwärtig erfahren. Der erhöhte Herr ist selbst personal beim Mahl als Tischherr und Gastgeber gegenwärtig in der Gemeinde. Er ist gegenwärtig im Wort, in den eucharistischen Gestalten, im Priester und in der Gemeinde (SC 7).

Was meint nun „Gegenwart Jesu“ in der Eucharistie? Bei der Realpräsenz geht es nicht um ein Problem der Naturwissenschaft. Die theologische Rede von „Substanz“ meint das gott-menschliche Mysterium des Vermächtnisses Jesu²⁰. Mit der Mysterientheologie Odo Casels ist darauf hinzuweisen, dass sich in der Eucharistie die commemorative Aktualpräsenz des durch Jesus Christus in seinem Sterben („für euch“) vollzogenen Erlösungsgeschehens realisiert²¹. Es ist die Liebe, die über den rechten Gebrauch des Wortes „Gegenwart“ befindet²². Gegenwart, welche die Liebe präsentiert, ist notwendig auch zeitliche Gegenwart. Neutestamentlich bedeutet „Lieben“ nicht zuletzt „Zeit haben“. Nur wer sich für den anderen Zeit nimmt, kann sich auf den anderen einlassen, ihn lieben (vgl. Lk 10, 25–37). In Jesus als dem Sohn des Vaters hat Gott Zeit für die Welt. Jesus Christus ist leiblich und personal in der Zuordnung auf Personen in der Gabe der Zeit gegenwärtig. Christus ist gegenwärtig seiner Proexistenz, seinem Selbstsein nach: „Anwesend ist seine durch das Kreuz hindurchgegangene Liebe: Sein von Tod und Auferstehung geprägtes Du als heilschaffende Wirklichkeit uns gewährt.“²³

Dabei ist durchaus die somatische Realpräsenz zu unterstreichen, denn Eucharistie steht in der Dynamik der Verleiblichung, der Inkarnation. Gegenüber gnostischer Verachtung der Zeit und des Leibes liegt die Dynamik der Eucharistie in der Einfleischung, in der Realisation der Liebe und des Heiles in geschichtlicher Stunde. Es wäre für Jesus eine Versuchung gewesen, sich herauszuhalten, sich nicht hineinzubegeben in die Sehnsüchte und Ängste, in die Konflikte und Nöte der konkreten Menschen. „Sich der Zeit entziehen“

²⁰ Vgl. J. RATZINGER, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, 139–150.

²¹ O. CASEL, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft XV, 194.

²² M. THEUNISSEN, Negative Theologie der Zeit, 358.

²³ J. RATZINGER, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, in: ThQ 147 (1967), 129–158, hier 154.

würde „Sünde bedeuten“²⁴. Eucharistie ist geprägt von leiblicher Präsenz und Solidarität. Das Sich-Einlassen im Sinne der Inkarnation ist zugleich das Sich-Loslassen des Gekreuzigten. Im Sich-Inkarnieren in der Zeit und Sich-Loslassen als Bewegung auf Gott und die anderen hin, wird „die Zeit über die Zeit hinausgeführt“²⁵. So geschieht in dieser Bewegung der Verleiblichung von Liebe in der Zeit Transformation, Verwandlung, Rettung der Zeit. Die Dimension der Zeit erhält von einer christologisch-staurologischen Gründung her ihre entscheidende Bedeutung und mögliche Rettung. Daher ist die Zeit als das Divergierende und als das Widersprüchliche nicht einfach das zu Überwindende. Christus rettet uns nicht aus der Welt und nicht von der Zeit, sondern in der Zeit²⁶. Dies gilt gerade angesichts des divergierenden und widersprüchlichen Charakters von Zeit, denn Eucharistie ist von ihrem christologischen Ursprung her hineingesprochen und gegeben in Flucht und Verrat, in Perspektivenlosigkeit und Verzweiflung, in die Verzerrung der *traditio* Jesu durch Geld. Sie greift die Widersprüchlichkeit von Zeit, ihre sündhaften und pathologischen Verformungen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf und verwandelt sie. Das gilt auch und gerade angesichts des Leidens der anderen. Die Verleiblichung der Liebe hält nicht nur dem eigenen Leiden, sondern vielmehr noch dem Leiden anderer, ja sie hält dem Bösen stand. Jesus liefert sich der Gemeinheit, der Niedertracht, der Gewalt, der Untreue der Menschen aus²⁷. Die unbedingte Liebe begegnet an ihrem Leib der Dämonie und der Bosheit. In diesem Zusammenhang ist die eucharistische Hingabe

²⁴ S. WEIL, Zeugnis für das Gute. Traktate – Briefe – Aufzeichnungen, Olten/Freiburg i. B. 1979, 153; S. WEIL, *La connaissance surnaturelle*, Paris 1950, 47.

²⁵ S. WEIL, Zeugnis für das Gute, 187.

²⁶ In diesem Zusammenhang wäre die Bedeutung des klassischen soteriologischen Axioms zu bedenken: „Was nicht angenommen ist, ist nicht erlöst.“ Zum geschichtlichen Hintergrund: Damasus I. wendet sich gegen die Lehre des Appolinaris. In der Formel der Verurteilung kommt die soteriologische Argumentation zum Vorschein: „Wenn nun allerdings der Mensch unvollkommen angenommen wurde, ist das Geschenk Gottes unvollkommen, unser Heil unvollkommen, weil nicht der ganze Mensch gerettet.“ (DH 146) Diese Formel war schon für Nikaia ausschlaggebend. Hieß es dort: „Wenn Gott nicht die Menschen angenommen hat, dann ist der Mensch nicht erlöst“, so heißt es hier: Wenn Gott nicht den ganzen Menschen angenommen hat, dann ist der Mensch nicht erlöst.“ Athanasius kennt keine rein physische Erlösungslehre. „Denn wenn wir des Geistes teilhaftig sind, haben wir die Gnade des Logos und in ihm die Liebe des Vaters.“ (Ep. Ad Serap. III,6 = PG 26,633). Der Mensch, das Fleisch, ist nicht dadurch „automatisch“ geheiligt, dass das Wort Fleisch angenommen hat. Diese Annahme unserer Realität ist vielmehr nur das eine Moment. Erst dadurch, dass der Geist des Vaters, der vom Sohn geschenkt wird, zugleich das die Menschen belebende Prinzip wird, werden sie wahrhaft mit dem Vater vereinigt, haben sie Zugang zum Vater. Der Mensch, und zwar dieser fleischliche, sündige Mensch, ist in die Kommunikation mit Gott hineingenommen. Vgl. dazu: P. HÜNERMANN, *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1997, 148 f.

²⁷ Vgl. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991, 275–280.

Sühne, Opfer und Stellvertretung. Dabei geht es um die Struktur von Zeit, um die Struktur menschlicher Freiheit und menschlicher Gemeinschaft, und zwar gerade dann, wenn Zeit entleert und geflohen, wenn Freiheit und Beziehung von sich aus pervertiert, festgefahren, monologisch einzementiert, arrogant aufgeblasen, narzisstisch vergiftet, in ihren eigenen Möglichkeiten erschöpft und zu Tode gelaufen sind. In Stellvertretung und Sühne geschieht ein Ausleiden und Verwandeln verleblichter und verknöchelter Formen der Barbarei in einer Weise, dass gegenwärtige Wirklichkeit wahrgenommen und zugleich ein Raum der Hoffnung eröffnet wird. Von innen her bricht Jesus die Logik des Bösen auf und überwindet sie. Nur so wird nicht das Karussell von Gewalt und Gegengewalt fortgesetzt, nur so wird nicht die Dialektik von Herr und Knecht prolongiert. Nur so wird Leiden und Gewalt nicht zum Wachstumshormon von Ressentiment, Rachegelüsten und Revanchismus. Nur so bleibt Gegenwart nicht aporetische und zukunftslose Galgenfrist.

Eucharistie hat ihren Angelpunkt in der traditio Jesu und in der durch ihn erschlossenen und gestifteten Communio. „Ein Brot ist es. Darum sind wir die vielen *ein* Leib. Denn wir haben alle teil an dem einen Brot.“ (1 Kor 10,17). In der Eucharistie ereignet sich Begegnung nicht nur dem „Christus solus“ (Augustinus), sondern dem „Christus totus“, dem „ganzen Christus“; und zu diesem Leib gehören Haupt und Glieder, d.h. der personale Christus und die Kirche²⁸.

Eucharistie als Parusie und Gericht

Alle vier neutestamentlichen Abendmahlsberichte enthalten einen eschatologischen Ausblick²⁹. Jesus wird nicht mehr essen, bis das Mahl seine Erfüllung findet im Reich Gottes. Und nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken, bis das Reich Gottes kommt³⁰. Bei Paulus klingt der eschatologische

²⁸ „Ihr selbst seid Christi Leib und Glieder. ... Darum liegt euer eigenes Geheimnis auf dem Tisch des Herrn; euer eigenes Geheimnis empfangt ihr. Was ihr selbst seid, darauf antwortet ihr mit Amen. ... Denn ihr hört: Leib Christi, und ihr antwortet: Amen. Seid also ein Glied von Christi Leib, damit euer Amen wahrhaftig sei. ... Seid, was ihr empfangt, und empfangt, was ihr seid.“ (AUGUSTINUS, Sermo 272, in: PL 38,1247). Vgl. H. de LUBAC, *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter*, Einsiedeln 1969.

²⁹ Vgl. E. KELLER, *Eucharistie und Parusie. Liturgie und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit*, Freiburg/CH 1989.

³⁰ Bei Markus und Matthäus lautet der Text im Anschluss an das Wort Jesu über den Kelch: „Amen, ich sage euch: Ich werde (Mt: von jetzt an) nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuem (Mt: mit euch) trinken werde im Reich Gottes.“ (Mk 14,25/Mt 26,29) Bei Lk 22,16.18 erfolgt er in doppelter Form hinsichtlich des Essens und Trinkens vor der eigentlichen Eucharistiehandlung: „Ich werde nicht mehr essen, bis das Mahl seine Erfüllung findet im Reich Gottes. ... Von nun an werde ich nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken, bis das Reich Gottes kommt.“

Aspekt in 1 Kor 11,26 in der Aussage an, dass in der Wiederholung des von Jesus gestifteten Mahles der Tod des Herrn verkündet werde, „bis er kommt.“ Zudem ist die Eucharistie als vergegenwärtigendes Wort- und Tatgedächtnis von Tod und Auferstehung Jesu verbunden mit der Bitte um sein Kommen: Maranatha (1 Kor 16,22). Die Jerusalemer Urgemeinde beging das Brotbrechen in eschatologischer Vorfriede (Apg 2,46). Gegenwärtig ist der wiederkommende Christus, der am Ende der Tage endgültig kommen wird. Inmitten der Abgründe und Zweideutigkeiten der Welt wird in der Eucharistie die Vollendung des Menschen und der ganzen Schöpfung antizipiert. Dieser eschatologische Ausblick auf das messianische Mahl der Vollendung im Reich Gottes gehört untrennbar zu dem, was Jesus „in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde“, gestiftet hat. Eucharistie gibt Teil an der Gabe der Vollendung, ist Hoffnung und Trost in der Drangsal des Lebens, in der Zeit der Anfechtung und Verfolgung.

Paulus unterstreicht schließlich die eschatologische Dimension des Gerichtes im Zusammenhang mit dem Herrenmahl: „Wer davon isst und trinkt, ohne zu bedenken, dass es der Leib des Herrn ist, der zieht sich das Gericht zu, indem er isst und trinkt.“ (1 Kor 11,29) Damit wird deutlich, dass die eschatologische Dimension der Eucharistie keine Vergleichsgültigkeit oder gar Abschaffung, sondern eine Radikalisierung der Gegenwart bedeutet³¹.

Eucharistie wird gefeiert in der Spannung, dass Erlösung und Heil *schon* gegeben, aber *noch nicht* vollendet sind. Gerade die schon empfangene eucharistische Gabe steigert die Wahrnehmungsfähigkeit für das, was noch aussteht und was noch fehlt. Die Befreiung von der Daseinsangst eröffnet den Tiefenblick für den leidenden und unerlösten Kosmos. Weil diese Wahrnehmung getragen wird von Annahme und Solidarität, ist sie Ausdruck der Positivität des Heils³².

Mit diesem an der Eucharistie orientierten Zeitverständnis sollen noch einmal die eingangs erörterten defizitären Zeitmodi aufgegriffen und thesenhaft einige Linien ausgezogen werden.

Zeit als Geschenk

In der Eucharistie wird Zeit in ihrer Unterscheidung zwischen dem Heute, dem Gedächtnis des Geschehenen und der Erwartung des Zukünftigen strukturiert. Das austeilende und darreichende Gabewort und die damit verbundene Gegenwart steht im Zusammenhang der Anamnese und der Epiklese des

³¹ Vgl. dazu R. SCHWAGER, Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck 1990, 287.

³² Vgl. dazu G. GRESHAKE, Heilsverständnis heute. Ein Problembereich, in: DERS., Gottes Heil – Glück des Menschen, Freiburg i. B. 1983, 46–48.

Rufes Maranatha! Jesus rettet und heilt die verlorene Zeit³³. *Communio* und *traditio* qualifizieren die Zeitmodi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft neu. Durch die unbedingte Hingabe Jesu verlieren sie ihren bedrohlichen, leeren, nihilistischen Charakter: Gewalt der Vergangenheit wird aufgebrochen und verwandelt; das Gift des Gewesenen und Verwesenden wird geheilt; Vergebung der Schuld schenkt einen neuen Anfang und somit Zukunft. Ein guter neuer Anfang ist nicht das Sich-Losreißen vom Vergangenen oder das bloße Vergessen, das Vergangene doch nur weiterwuchern lässt³⁴. „Gott schenkt Zeit, indem er von *seiner* Zukunft her in der Gegenwart die Möglichkeit eines Anfangs gewährt, in dem die Gefangenschaft in einem rettungslos zur bloßen Vergangenheit sich entziehenden Leben aufgebrochen wird und dem die Gott eigene Zukunft als Erfüllung des mit ihm Beginnenden verbürgt ist.“³⁵

Von der Eucharistie her steht nicht, wie es bei Heidegger der Fall ist, die vage Rede von Zukünftigkeit als Modalität der Möglichkeit im Vordergrund. Jesus verkündigt das Reich Gottes nicht als reine Zukunft oder gar als reine Zukünftigkeit. Er hat nicht nur die Ausständigkeit, sondern auch das „Schon-Gekommensein“ des Heils verkündet. „Wer Jesus an den Christus bekennt, sucht Gott nicht nur jenseits und außerhalb von Welt und Geschichte, sondern glaubt an die *Selbst*-Mitteilung des Absoluten in der Geschichte.“³⁶ Der durch Jesus besiegelte Neue Bund steht nicht primär terminal zur Zeit, ist nicht zeit-beendend, sondern zeit-eröffnend³⁷. Gott ist nach einer Formulierung Christian Links „Zeitquelle“³⁸.

In der Eucharistie symbolisiert und konkretisiert sich „Umkehr von Zeit“. Sie ist nicht mehr bloß Fixierung auf Erinnerung im Vorgriff auf das Ende von Zeit. Zur Zeitlichkeit christlicher Existenz gehört so neben der eschatologisch befristeten Zeit die pneumatische Gegenwart Jesu Christi in seiner Gemein-

³³ Zu einem christologisch-trinitarischen Verständnis von Zeit vgl. H. U. von BALTHASAR, Endliche Zeit innerhalb ewiger Zeit, in: *Homo Creatus est* (Skizzen zur Theologie V), Einsiedeln 1986, 38–51; DERS., *Theologie der Geschichte. Ein Grundriss*, Einsiedeln 1959; DERS., *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963; DERS., *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 88–124. 189–388.

³⁴ Vgl. dazu G. HAEFFNER, *In der Gegenwart leben. Auf der Spur eines Urphänomens*, Stuttgart – Berlin – Köln 1996, 60.

³⁵ J. WERBICK, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg i. B. 2000, 593.

³⁶ K.-H. MENKE, Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christologische Theodizee, in: H. WAGNER (Hg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem* (QD169), Freiburg i. B. 1998, 90–130, hier 105 f.

³⁷ K. RAHNER, Die Frage nach der Zukunft, in: *SzTh IX*, 524–525.

³⁸ Ch. LINK, Die Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung, in: G. ALTNER (Hg.), *Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart 1989, 190 ff.

de³⁹. Gegenwart ist also von der Eucharistie her nicht primär Mangel, sondern Zeit-Gabe.

Ökonomie und Kommunikation

„Zeit ist Geld“. So lautet ein bekannter Ratschlag Benjamin Franklins an einen jungen Handwerker⁴⁰. Der ökonomische Rationalitätsbegriff der Moderne, wie er durch das sogenannte Rasiermesser Wilhelm Ockhams mitgeprägt worden ist⁴¹, hat wesentlich auch den Zeitbegriff geprägt. In der Neuzeit hat das Geld die Eucharistie als Leitmedium für das Verständnis von Zeit abgelöst: „Den Platz [als Leitmedium des gesellschaftlichen Bewusstseins] der irdischen Realpräsenz Gottes in Brot und Wein, die die Versammlung von Sein und Sinn garantiert, hat das Geld eingenommen.“⁴² Das Gesetz der Ökonomie heißt Zeiteinsparung bzw. Beschleunigung. Ökonomie führt zu einer Nivellierung von Zeit in dem Sinn, dass von Leiblichkeit, Freiheit und Beziehung abstrahiert wird. Ökonomie versteht Gegenwart chronometrisch.

Jesus verwandelt den Chronos der Ökonomie in den geschichtlichen Kairos. Von der Eucharistie her gilt es, die leiblich-sprachlichen Bedingungen der Zeiterfahrung zu bedenken. Dabei greift auch der Gegensatz von Augustinus zwischen der Weltzeit und der Existenzzeit zu kurz, denn dieser bleibt im Dualismus von innen und außen stecken. Zeit in der Signatur von Eucharistie ist das, „was zwischen mir und dem ganz Anderen passiert. Die Zeit steht für die Dynamik und die Spannung einer Beziehung.“ (E. Levinas) Zeit wird

³⁹ H. HOPING, Gedenken und Erwarten, in: LJ 50 (2000) 180–194, hier 183; J. WOLMUTH, Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie, Würzburg 1992, 83.

⁴⁰ „Bedenke, dass Zeit auch Geld ist! Wer den Tag zwei Taler mit Arbeiten verdienen kann und die Hälfte dieses Tages spazierengeht oder müßig sitzt, der darf, gibt er gleich auf seinem Spaziergange oder in seiner Untätigkeit nur sechzehn Groschen aus, diese nicht als den einzigen Aufwand betrachten. Er hat, in der Tat, außerdem noch einen Taler und acht Groschen vertan oder richtiger weggeworfen ... Der Weg zum Reichtume ist, wenn du nur willst, so eben wie der Weg zum Markte. Er hängt meistens von zwei Wörtchen ab: Tätigkeit und Sparsamkeit; das heißt: verschwende weder Zeit noch Geld, sondern mache von beiden den besten Gebrauch! Ohne Tätigkeit und Sparsamkeit kommst du mit nichts, bei denselben mit allem aus. Wer alles erwirbt, was er mit Ehren erwerben kann, und (notwendige Ausgaben abgerechnet) alles erhält, was er erwirbt, der wird sicherlich reich werden – und wenn anders jenes Wesen, das die Welt regiert und von dem jeder Segen zu seinem ehrlichen Fleiße erfliehen sollte, seiner weisen Vorsicht nach es nicht anders beschlossen hat.“ (Benjamin FRANKLIN, Guter Rat an einen jungen Handwerker. 1748, in: Nachgelassene Schriften und Correspondenz Bd. 5, Weimar 1819, 72.75)

⁴¹ „Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora“ (Wilhelm von OCKHAM, Summa logicae: Opera Philosophica I, 43) „Pluralitas non est ponenda sine necessitate.“ (Opera phil. I, 185)

⁴² J. HÖRISCH, Brot und Wein, 19.

durch Gottes Gemeinschaft stiftende Selbstmitteilung⁴³. „Kommunikation und kommunikatives Handeln im eigentlichen Sinn ist erst dann gegeben, wenn Menschen sich gegenseitig Raum und Zeit gewähren, so dass in diesem Zeit-Raum jeder da-sein und sich mitteilen kann und die Anliegen eines jeden gemeinsam beachtet und geachtet werden.“⁴⁴ Dieser grundlegende Zusammenhang von Zeit und Kommunikation wird übersehen, wo Gegenwart auf den bloßen Augenblick reduziert wird.

Augenblick und Transitus

Die mit dem austeilenden Gabewort erschlossene und eröffnete Gegenwart ist nicht der abstrakte oder ausdehnungslose Punkt eines Augenblicks, sondern leibliches Wort, das räumlich-zeitliche Extensität hat⁴⁵. So widersetzt sich ein eucharistisches Verständnis von Gegenwart der Ekstase des Augenblicks. Sie ist inkarnierte, verleiblichte Liebe, die zu Wahrnehmung der und Solidarität mit den Geschlagenen der Geschichte wie der Gegenwart verpflichtet.

Eucharistische Gegenwart wird auch verkürzt, wenn sie zur Spur oder zur bloßen Berührung reduziert wird. Eucharistische Gegenwart ist nicht bloßer Transitus, sondern Verleiblichung. Die isolierte Rede von der Unterbrechung der Zeit, von der Diskontinuität bzw. der Dia-chronie führt zu einer Gottesvorstellung, die keine Gegenwart und keinen Bund kennt, ein solches Verständnis führt zu einem welt- und zeitlosen Gott. Die Präsenz Gottes in der Zeit, die „Gegenwärtigkeit des Heils“ wird nicht, wie es etwa Thomas Freyer vermutet, durch die Idol- und Bildkritik Adornos und Levinas' getroffen⁴⁶. Es geht ja gerade nicht um Magie oder Vergötzung eines Dinges, wie es etwa Immanuel Kant von der katholischen Transsubstantiationslehre meint, sondern um die unverfügbare Gabe der Selbstvergegenwärtigung Gottes. Hinter der Kritik an der Gegenwart des Heils stecken nicht selten gnostische und apokalyptische Denkmuster.

Gnosis und Apokalyptik

Apokalyptisches Denken ist mit der Gnosis dualistisch geprägt. Gnosis und Apokalyptik stellen dialektisch Gott als den ‚Ganz Anderen‘ der Welt gegen-

⁴³ O. BEYER, *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*, Tübingen 1986, 129.

⁴⁴ E. KUNZ, *Eucharistie – Ursprung von Kommunikation und Gemeinschaft*, in: ThPh 58 (1983) 321–345, 325.

⁴⁵ O. BEYER, *Schöpfung als Anrede*, 134.

⁴⁶ Th. FREYER, *Sakrament – Transitus – Zeit – Transzendenz. Überlegungen im Vorfeld einer liturgisch-ästhetischen Erschließung und Grundlegung der Sakramente*, Würzburg 1995, 69–80; 153 f. 261–266; dazu H. HOPING, *Gedenken und, Erwarten* 187.

über. Gnosis identifiziert das ‚falsche Leben‘ mit der Gegenwart und projiziert ‚wahres Leben‘ in ein zeitlich-zukünftiges Jenseits. Damit gilt gnostisch diese gegenwärtige Zeit nur als Uneigentlichkeit, Entfremdung und Abfall. Für die Gnosis ist diese Zeit nicht Ort des Heils, der Beziehung, des Bundes; sie verachtet diese Zeit. Radikale Weltverneinung ist der gnostischen und apokalyptischen Zeitauffassung gemeinsam⁴⁷. Denn Erfüllung wird auch apokalyptisch mit dem Ende der Zeit, mit der völligen Abschaffung der alten Geschichte verbunden⁴⁸. Geschichte wird als universale Unheilsgeschichte, als Katastrophenzusammenhang qualifiziert. Zwischen Geschichte und Erfüllung gibt es in keiner Weise Kontinuität, sondern nur radikale Unterbrechung. Apokalyptische Zeitauffassung kennt so keine zeitliche Zukunft, sondern nur ein Ende und die Abschaffung von Zeit.

Es wäre in diesem Zusammenhang mit Norbert Bolz an einige gnostische Motive der Kritischen Theorie zu erinnern⁴⁹, z.B. wenn es für Theodor W. Adorno „in der Gegenwart ... keine Wendung mehr“⁵⁰ zum besseren, wenn es „kein richtiges Leben im falschen“⁵¹ gibt, oder wenn „kein Spalt im Fels des Bestehenden“⁵² sich auftut, Wirklichkeit zum versteinerten Schein und „Leben zur Totenmaske“ schrumpft⁵³ und Geschichte rein als Verblendungszusammenhang qualifiziert wird⁵⁴.

Der reine Standpunkt der Kritik muss sich in abgewandelter Form den Vorwurf Hegels an die ‚reine Seele‘ gefallen lassen⁵⁵. Das Gehabe der Empörung ist nicht wirklich beim anderen, kann sich nicht handelnd auf den anderen einlassen. Reine Negation bleibt wirklichkeitslos, sie hält an der Versöh-

⁴⁷ J. TAUBES, Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft, München 1996, 111.

⁴⁸ Vgl. J. A. ZAMORA, Zeit – Katastrophe – Erkenntnis, in: J. MANAMANN (Hg.), Befristete Zeit (Jahrbuch Politische Theologie Bd. 3), Münster 1999, 71–93, hier 72 f.

⁴⁹ N. BOLZ, Erlösung als ob. Über einige gnostische Motive der Kritischen Theorie, in: J. TAUBES (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie Bd. 2: Gnosis und Politik, Paderborn 1984, 264–289.

⁵⁰ Th. W. ADORNO, Aufzeichnungen und Entwürfe, in: Ges. Schriften (hg. von R. TIEDEMANN) Bd. 3, 250 f.

⁵¹ Th. W. ADORNO, Negative Dialektik, in: Ges. Schriften Bd. 6, 271.

⁵² Th. W. ADORNO, Minima Moralia, in: Ges. Schriften Bd. 4, 239.

⁵³ Th. W. ADORNO, Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, in: Ges. Schriften Bd. 10/1, 25.

⁵⁴ „Die geschichtliche Unausweichlichkeit dieser Absurdität lässt sie ontologisch erscheinen: das ist der Verblendungszusammenhang der Geschichte selbst. ... Die negative Ontologie ist die Negation von Ontologie: Geschichte allein hat gezeitigt, was die mythische Gewalt des Zeitlosen sich aneignete.“ (Th. W. ADORNO, Noten zur Literatur, Bd. 11, 318 f.)

⁵⁵ Dieses Wesen „lebt in der Angst, die Herrlichkeit seines Innern durch Handlung und Dasein zu beflecken, und um die Reinheit seines Herzens zu bewahren, flieht es die Berührung der Wirklichkeit und beharrt in der eigensinnigen Kraftlosigkeit, seinem zur letzten Abstraktion zugespitzten Selbst zu entsagen.“ (G. F. W. HEGEL, Phänomenologie des Geistes VI C c, in: Bd. 9, 360).

nung als leerer Abstraktion fest und verweigert das Da-Sein, die Ent-äußerung und will am Wissen der eigenen Negation festhalten.

Eucharistische Hingabe Jesu – als Segen, Annahme und Gericht – ist dem gegenüber keine Besserwisserei gegenüber dem Schöpfer des Lebens. Sie hebt die Theodizeefrage nicht auf, stellt diese aber noch einmal auf den Prüfstand konkreter, durchgehaltener Solidarität: Simone Weil wirft der Auflehnung gegen die Schöpfung in Dostojewskijs Roman, Die Brüder Karamasoff, nicht vor, dass es ihr an Gerechtigkeitsempfinden fehle, sondern vielmehr, dass sie das Leiden des anderen, anstatt es nach Möglichkeit zu lindern und zum Leidenden zu stehen, als Argument für eine Strategie der Rechthaberei benutzt. Die Leere, die durch den Anblick des Leidenden entsteht, wird nicht ausgehalten, sondern imaginär gefüllt. Statt in der Gegenwart zu bleiben, wird eine irrealer Vorvergangenheit konstruiert: „Hätte ich die Welt geschaffen, ich hätte es besser gemacht“. Eucharistische Hingabe Jesu hingegen schickt die Eintrittskarte in diese Welt nicht zurück, sie ist die im eigenen Unglück und im Unglück der anderen durchgehaltene Liebe und Annahme: „Das Unglück des Anderen annehmen und darunter leiden. Annehmen bedeutet nichts anderes, als anzuerkennen, dass etwas ist. ... In einem gewissen Sinn braucht die Wirklichkeit unsere Zustimmung. In dieser Hinsicht sind wir Schöpfer der Welt. Iwan Karamasoff: Flucht ins Unwirkliche. Aber das ist kein Vorgehen, das von der Liebe bestimmt ist. Das weinende Kind will nicht, dass man sich in Gedanken vorstellt, es existiere gar nicht.“⁵⁶ Eucharistie bleibt aufmerksam in der leiblichen Realität, sie wendet den Blick nicht von den realen Menschen, die leiden, ab. Allein in diesem Gehorsam liegt der „einzige Übergang von der Zeit zur Ewigkeit.“⁵⁷

Während also die apokalyptische Frage, wann die Gottesherrschaft kommt, das Hier und Jetzt nur unter dem Vorzeichen der Abschaffung und Überwindung, d.h. negativ sieht, sieht eine von der biblischen Reich Gottes Botschaft und speziell von der Eucharistie her entworfene Zeitstruktur die Gegenwart positiv. Messianische Hoffnung tritt in die Geschichte, ohne sich selbst zu verzehren. Sie schafft und eröffnet soziale Zeit und sozialen Raum⁵⁸. Eucharistie ist nicht Ausstieg aus der Geschichte, sondern Einstieg in Zeit und Geschichte⁵⁹. Der Apokalyptiker hingegen traut der Gottesherrschaft „keinen

⁵⁶ S. WEIL, Cahiers II, 234.

⁵⁷ S. WEIL, Cahiers II, 246.

⁵⁸ J. TAUBES, Martin Buber und die Geschichtsphilosophie, in: DERS., Vom Kult zur Kultur 67; dazu J. REIPEN, Galgenfrist und Gegenzeit, in: J. MANEMANN (Hg.), Befristete Zeit 94–107, hier 106.

⁵⁹ H. WEDER, Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis Jesu und im frühen Christentum, Neukirchen-Vluyn 1993, 31 f. Vgl. J. RAHNER, Apokalyptik – Mutter der christlichen Theologie?, in: J. MANEMANN (Hg.), Befristete Zeit, 228 f.

Einfluß auf das Jetzt zu. So radikal neu er die Gottesherrschaft auch denken mag, so denkt er ihre Ausdehnung so, dass sie nicht ans Jetzt herankommt.“⁶⁰

Zudem stellt sich von der Eucharistie her die Frage: Wie kommt Gottes Reich zum Durchbruch? Apokalyptik zeichnet ein Bild von einem machtvollen und auch gewalttätigen Handeln Gottes. Apokalyptik lässt die Frage aus, ob eine Erlösung bzw. eine Gerechtigkeit, die durch ein herrschaftliches Eingreifen Gottes zustande kommt, wirklich den Menschen erlöse und dessen Freiheit aufgreife. Wäre Gottes Gerechtigkeit stiftende Allmacht am ‚Ende‘ nicht mit der Liebe Jesu in der Zeit identisch, so wäre Heil ein nicht mehr durch menschliche Aktivität vermitteltes Handeln Gottes. Dann wäre Zeit, Leiden und Kreuz nicht in der Zeit unterfasst, verwandelt und besiegt, sondern durch einen triumphalistischen Gestus von oben herab⁶¹. Würde sich Gott für die Welt nur im Modus der Zukunft ereignen, so würde das zu einer fatalen Weltlosigkeit Gottes führen. Gottes Handeln ist aber Zukunft in dem Sinn, dass sie der Gegenwart des Geschöpfes Sinn verleiht. Gott selbst ist die „Zukunft, die, ohne aufzuhören Zukunft zu sein, dennoch gegenwärtig ist.“⁶²

Wie lange noch?

Unter gnostischen und apokalyptischen Vorzeichen wird die Theodizeefrage z. B. von Johann B. Metz in der Form gestellt: Wie lange noch? Wann ist Gott?⁶³ Sie scheint indirekt schon entschieden in dem Sinn, dass Gott nicht in der Vergangenheit, auch nicht in der Gegenwart, sondern nur in der Zukunft sein kann, was zur Folge hätte, dass Gott in keiner Welt von Geschöpfen vorkommt.⁶⁴ Es wäre aber eine Sackgasse, wenn die Symbolhandlung Jesu auf die Ebene bloßer Verheißung oder ausschließlich kritischer Negation der Gegenwart reduziert wird, eine Verheißung und Negation, die nicht mehr schöpferisch bezogen ist, keine Verwandlung menschlicher Arbeit, keine Heiligung von Brot und Wein, keinen Dank für die unbedingte Liebe Gottes und

⁶⁰ „Die Frage ist nicht mehr, wann die Gottesherrschaft dem Jetzt ein Ende machen wird, sondern die Frage, wo und wie sie im Jetzt aufblitzt. An die Stelle ihres *zukünftigen Tempus* tritt ihr *gegenwärtiger Modus*.“ (H. WEDER, *Gegenwart und Gottesherrschaft*, 32).

⁶¹ K.-H. MENKE, *Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt*, 129.

⁶² F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk*, in: *Ges. Schriften*, Bd. II, Den Haag – Dordrecht 1980, 250.

⁶³ J. B. METZ, *Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit*, in: T. R. PETERS/C. URBAN (Hg.) *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Mainz 1999, 32–49, hier 32.

⁶⁴ Vgl. J. REIKERSTORFER, *Politische Theologie als „negative Theologie“*. Zum zeitlichen Sinn der Gottesrede, in: DERS. (Hg.), *Vom Wagnis der Nichtidentität*. FS J. B. Metz, Münster 1998, 24; dazu R. FABER, *Zeitumkehr. Versuch über einen eschatologischen Schöpfungsbegriff*, in: *ThPh* 75 (2000) 180–205, hier 204.

keine Gegenwart der Erlösung durch Tod und Auferstehung Jesu mehr kennt⁶⁵.

Sicher versteht Metz die Botschaft von der befristeten Zeit, von der Zeit mit Finale als Gottesrede, die vergangene Geschichte aus ihrer Abgeschlossenheit herausholt und für diese „Zeit“ eröffnet. Es stellt sich aber doch massiv die Frage, ob nicht Metz auf ganz anderer Ebene als Heidegger die Gegenwart ausklammert. Die Gegenwart scheint nicht mehr Ort, Ziel oder Rahmen messianischer Hoffnungen zu sein und so werden die Erwartungen in eine utopische Zukunft projiziert⁶⁶. Gegenwart als entfremdete ist der Topos, an dem Gott vermisst wird. Nur das Ende der Zeit erscheint als Möglichkeit, dass „es Zeit wird“. Damit erhebt sich aber die Frage, ob nicht ein nominalistisches Gottesbild, das Gott am Ende als den Allmächtigen eingreifen lässt, dahintersteht. Ist Gott als Gott der Zukunft unfähig, sich in Liebe, Zuwendung, Beziehung auf die Welt einzulassen? Kann Metz Verleiblichung der Liebe in der Gegenwart, kann er einen Bund Gottes mit den Menschen in der Zeit denken oder nur Gott als den, der am Ende durch seine Allmacht Gerechtigkeit schafft?

Jesu Grundfrage lautet nicht: Wie lange noch? Für ihn stehen Symbolhandlungen wie Eucharistie und Fußwaschung im Mittelpunkt. Darauf lastet nicht ängstliche Sorge, auch nicht apokalyptischer Druck, nicht: Das Jetzt soll es eigentlich nicht geben, soll gleich zu Ende sein. Gottes Ende der Zeit lässt Zeit beginnen. Gottes Erfüllung begründet ein „heute“ (Lk 4,21).

Wenn wir die Eucharistie als Kriterium für das Verständnis von Zeit nehmen, wird deutlich, dass Jesus diese Zeit „nutzt“, nicht um ihr das Siegel einer Unterwerfungs- oder Herrschaftsstruktur aufzudrücken, sondern um sie als Raum des Bundes, der Hingabe und unbedingten Liebe zu eröffnen. In Jesus ist die Zeit erfüllt (Mk 1,15). Erfüllte Zeit ist von Gott geschenkte, bemessene Zeit⁶⁷. Erfüllte Zeit ist nicht einfach glückliche Zeit. Sie ist aber gefüllt von der Aufmerksamkeit für die Gegenwart, von der Solidarität mit den Leidenden, von der Hoffnung im Angesicht des Todes.

⁶⁵ Für J. B. METZ steht der Primat der Zukunft und der Praxis im Zusammenhang mit der Selbstkonstitution des Subjektes, das seine Zukunft selbst entwirft. Vgl. Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ¹1992, 47 ff.; Zur Theologie der Welt, Mainz/München 1968, 77–79. Nach R. SCHAEFFLER übernimmt Metz damit auch den Dualismus Ernst Blochs von Zukunft und Vergangenheit, der den Schöpfungsgedanken ausschließt (Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie, Darmstadt 1980, 291).

⁶⁶ Vgl. das Statement von E. GOODMAN-THAU, Geschichtsschreibung als messianische Hermeneutik, in: T. R. PETERS/C. URBAN (Hg.) Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott 66–76, hier 71.

⁶⁷ Th. SÖDING, Erfüllte Zeit. Marginalien zur lukanischen Eschatologie, in: J. MANEMANN (Hg.), Befristete Zeit (Jahrbuch Politische Theologie 3) Münster 1999, 35–50, hier 37.

Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert

Perspektiven einer These im Kontext des deutschen Katholizismus

„Die Sache ist bekannt und liegt am Tage, so daß sie keines Beweises bedarf“, so formuliert 1845 der bekannte Wiener Domprediger Johann Emanuel Veith in einem Artikel des „Nathanael“, einem in Köln und Bonn erscheinenden „Katholisch-kirchlichem Volksblatt zur Belehrung und Erbauung“, wie es im Untertitel heißt. Die Sache, um die es Veith geht, ist die für ihn evidente Tatsache, „daß bei Frauen mehr wahre Frömmigkeit sich findet, als bei Männern“, so daß in Stadt wie Land „leichter noch zwanzig gottesfürchtige Frauen oder Mädchen aufzufinden sind, als einige wenige im vollen Sinne des Wortes christlich fromme Männer, die zwischen eigenmächtiger Ungebundenheit und gleich verwerflicher, haltloser Frömmerei die rechte Mitte halten“.¹

Solche Aussagen scheinen jener These, die hier näher vorzustellen ist, den Boden zu bereiten und sie nachdrücklich zu bestätigen. Die These von der „Feminisierung der Religion“ im 19. Jahrhundert. Anders als dem Zeitgenossen, dem die Evidenz der eigenen Beobachtung genügen mag, ist es die Aufgabe des Kirchenhistorikers, auch den scheinbar so eindeutigen Sachverhalt noch einmal kritisch zu beleuchten. Ziel meines Beitrags wird es sein, die These zunächst skizzenhaft in ihrer Genese und ihrer bisher formulierten Aussageabsicht zu präsentieren und sie sodann einer Überprüfung im Kontext des deutschen Katholizismus zu unterziehen. Ist der erste Teil dementsprechend vorwiegend historiographisch ausgerichtet, so fragt der zweite Teil nach der empirischen Basis der These. Der abschließende dritte Teil versucht dann aus dem Befund einige Konsequenzen für die inhaltliche und terminologische Fassung der These im Kontext des deutschen Katholizismus abzuleiten und Perspektiven für die weitere Forschung aufzuzeigen.

¹ JOHANN EMMANUEL VEITH, Woran liegt es, daß bei Frauen mehr wahre Frömmigkeit sich findet, als bei Männern?: Nathanael 1 (1845), 738–742, hier 738. Zum Nathanael vgl. ausführlich RUDOLF PESCH, Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848, Mainz 1967. Zu Veith vgl. einführend: OTTO WEISS, Art. Veith, Johann Emanuel, in: BBKL Bd. XII, 1194–1204.

1. Die These und ihr Entstehungszusammenhang

a) Genese und Entstehungszusammenhang

Entscheidend auf den Weg gebracht wurde die These von Barbara Welter mit einem Beitrag über „The Feminization of American Religion, 1800–1860“². Die deutsche Historiographie beeinflusste er dann vor allem in der 1981 vorgelegten deutschen Übersetzung. Er ist Teil einer von Claudia Honegger herausgegebenen Aufsatzsammlung „Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen“.³ Dieser neue Kontext ist alles andere als zufällig. Er markiert exakt den Hintergrund, von dem her das Thema überhaupt erst formuliert werden konnte: die von der Frauenbewegung angestossene Entdeckung einer „Frauengeschichte“ bzw. in der jüngeren Konzeptualisierung einer „Geschlechtergeschichte“, die beide zunächst einen Schwerpunkt im angelsächsischen Raum hatten.⁴ Je mehr diese Entdeckung an Akzeptanz und Nachahmung auch in der deutschen Historiographie gewann, um so mehr machte auch die Feminisierungsthese Karriere, bis hin zu einem heute beinahe schlagwortartigen Gebrauch.⁵

Auch der zweite Beitrag, auf den im Blick auf die Feminisierungsthese regelmäßig zurückverwiesen wird, entstammt dem angelsächsischen Kontext und gehört zu den Bemühungen, einen „neuen Blick auf Geschichte“⁶ zu werfen. Bei Hugh Mc Leods Aufsatz „Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? Religion und Kirchen im bürgerlichen Kontext des 19. Jahrhunderts“ handelt es sich um einen Vortrag im Rahmen einer in Bielefeld stattgefundenen Konferenz über „Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert“.⁷ Nicht zu Unrecht betont Jürgen Kocka, daß solche Fragestellungen in Deutschland noch Mitte der 70er Jahre kaum Anlaß zu einer Fachtagung geworden wären.⁸

² BARBARA WELTER, *The Feminisation of American Religion, 1800–1860*, in: M. S. HARTMANN / L. BANNER (Hrsg.), *Clio's Consciousness Raised*, New York 1976, 137–154.

³ BARBARA WELTER, „Frauenwille ist Gottes Wille. Die Feminisierung der Religion in Amerika, 1800–1860“, in: CLAUDIA HONEGGER (Hrsg.), *Listen der Ohnmacht. Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen*, Frankfurt 1981, 326–355.

⁴ Zur Entwicklung einführend GISELA BOCK, *Geschichte, Frauengeschichte, Geschlechtergeschichte: Geschichte und Gesellschaft* 14 (1988), 364–391, HANS MEDIK / ANNE CHARLOTT TREPP (Hrsg.), *Geschlechtergeschichte und Allgemeine Geschichte*, Göttingen 1998.

⁵ Von einem beinahe schlagwortartigen Gebrauch der These spricht NILS FREYTAG, „Zauber-, Wunder-, Geister- und sonstiger Aberglauben“. *Preußen und seine Rheinprovinz zwischen Tradition und Moderne (1815–1918)*, Trier 1999 (Diss. phil. masch.), 365 Anm. 20.

⁶ BOCK, *Frauengeschichte* (s. Anm. 4), 367.

⁷ Vgl. HUGH MC LEOD, *Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? Religion und Kirchen im bürgerlichen Kontext des 19. Jahrhunderts*, in: UTE FREVERT (Hrsg.), *Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1988, 134–155.

⁸ Siehe ebd., Vorwort, 7 f.

Die mehrbändige „Geschichte der Frauen“ stellt eine weitere, erneut von der ausländischen Geschichtsschreibung bestimmte Etappe für unsere These dar. Mit Band 4 dieses Werks hat sie nunmehr auch Eingang in die Handbücher gefunden.⁹

Eigenständige deutschsprachige Beiträge zur These „Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert“ ließen bis in die 90er Jahre auf sich warten. Nach einzelnen Beiträgen Edith Saurers¹⁰ war es vor allem der Initiative des Schwerter Arbeitskreises für Katholizismusforschung zuzuschreiben, daß 1995 zwei von Irmtraud Götz von Olenhusen herausgegebene Sammelbände in großer Breite dieses Thema aufgriffen.¹¹ Diese auffällige „Zurückhaltung“ hat nicht nur mit dem verspätet einsetzenden deutschen Bemühen um eine frauen- oder geschlechtergeschichtliche Fragestellung zu tun, sondern auch mit der in Deutschland speziell für das 19. und 20. Jahrhundert lange Zeit fehlenden sozialgeschichtlichen Annäherung an das Themenfeld von Religion und Kirchen überhaupt, die von Wolfgang Schieder und anderen nachdrücklich beklagt wurde.¹² Es ist durchaus möglich, um eine Arbeitshypothese zu formulieren, daß dieses fehlende sozialgeschichtliche Interesse sogar in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der vermeintlichen oder tatsächlichen weiblichen Prägung von Religion stand.¹³

Damit ist auch die Kirchengeschichtsschreibung selbst anzuführen, die be-

⁹ MICHELA DE GIORGIO, Das katholische Modell, in: GENEVIÈVE FRAISSE / MICHELLE PERROT, 19. Jahrhundert, Frankfurt 1994 bzw. (Taschenbuch) Frankfurt 1997 (= Geschichte der Frauen, 4), 187–220.

¹⁰ Siehe EDITH SAURER, Frauen und Priester. Beichtgespräche im frühen 19. Jahrhundert, in: RICHARD VAN DÜLMEN (Hrsg.), Arbeit, Frömmigkeit und Eigensinn. Studien zur historischen Kulturforschung, Frankfurt 1990, 141–170; dies., Religiöse Praxis und Sinnesverwirrung. Kommentare zur religiösen Melancholiediskussion, in: RICHARD VAN DÜLMEN (Hrsg.), Dynamik der Tradition. Studien zur historischen Kulturforschung, Frankfurt 1992, 213–239; dies., „Bewahrerinnen der Zucht und Sittlichkeit“. Gebetbücher für Frauen – Frauen in Gebetbüchern: L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft 1 (1990), 37–58.

¹¹ IRMTRAUD GÖTZ VON OLENHUSEN (Hrsg.), Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 1995; Dies. (Hrsg.), Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn 1995. Der Beitrag von REBEKKA HABERMAS, Weibliche Religiosität – oder : Von der Fragilität bürgerlicher Identitäten, in: KLAUS TENFELDE/HANS-ULRICH WEHLER (Hrsg.), Wege zur Geschichte des Bürgertums, Göttingen 1994, 125–148 geht auf den deutschen Katholizismus nicht ein.

¹² Zu dieser Thematik siehe meinen Beitrag „Vergessene Welt? Religion, Kirche und Frömmigkeit als Thema der deutschen Geschichtswissenschaft. Historiographische und methodologische Sondierungen, in: AMALIE FÖSSEL / CHRISTOPH KAMPMANN (Hrsg.), Wozu Historie heute?, Köln 1996 (= Bayreuther Historische Kolloquien, 10), 45–79.

¹³ Diese Vermutung äußert auch RELINDE MEIWES, Religiosität und Arbeit als Lebensform für katholische Frauen. Kongregationen im 19. Jahrhundert, in: OLENHUSEN, Frauen (s. Anm. 11), 69–88, hier 77.

kanntlich in Deutschland einen anderen institutionellen Ort aufweist als beispielsweise im angelsächsischen Raum oder in Frankreich, wo sie als eigenes Fach weitestgehend nicht existiert und von der „normalen“ Geschichtsschreibung mitbetrieben wird. Ein spezifisch kirchengeschichtlicher Beitrag zur Frage der „Feminisierung der Religion“ im 19. Jahrhundert ist in Deutschland, soweit ich sehe, bislang nicht erbracht worden, obwohl die Offenheit für den „neuen Blick“ in die Geschichte auch in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung merklich am Wachsen ist.¹⁴

b) Der Inhalt

Sind damit die Genese und der Kontext dieser These wenigstens in einem groben Überblick beschrieben, so ist nun noch nach dem Inhalt zu fragen.

In der allgemeinsten und unspezifischsten Verwendung wird die Formel „Feminisierung der Religion“ benutzt, um eine Beteiligung von Frauen an religiösen Vorgängen und Institutionen zu beschreiben, die über ihren numerischen Anteil an der Bevölkerung hinausgeht und ihnen ein „Übergewicht im kirchlichen Raum“ verleiht.¹⁵

Einen Schritt weiter geht man dort, wo man glaubt feststellen zu können, daß „Gott weiblich wird“, d. h. daß Verkündigung und religiöse Praxis weiblich (feminin) werden. Norbert Busch spricht im Blick auf den ultramontanen Katholizismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in diesem Sinn von der „Feminität der Frömmigkeit“.¹⁶

„Feminisierung der Religion“ kann ferner jenen gesellschaftlichen Diskurs über den Stellenwert der Religion im Leben der Geschlechter meinen, der Religiosität eng an das weibliche Geschlecht bindet und Frauen damit gesellschaftlich und kirchlich aufwertet. Diesen Diskurs thematisiert Michela De Giorgio und in diesen Diskurs läßt sich unschwer auch der eingangs zitierte Beitrag Johann Emmanuel Veiths einordnen.

Barbara Welter verstand unter dem Begriff schließlich das Einrücken von Frauen in religiös kodierte Bereiche der Gesellschaft, aus denen sich die in Politik und Wirtschaft engagierten Männer zurückzogen. Für Welter ist dieser Vorgang mit einer Fülle von Bewußtwerdungsprozessen verbunden, die

¹⁴ Einführend ADRIANA VALERIO, Die Frau in der Geschichte der Kirche: Concilium 21 (1985) 428–434. Umfassender: Dies., *Cristianesimo al femminile. Donne protagoniste nella storia delle Chiese*, Napoli 1990. Siehe auch RUTH ALBRECHT, Wir gedenken der Frauen, der bekannten wie der namenlosen. Feministische Kirchengeschichtsschreibung, in: M. MAASSEN / CH. SCHAUMBERGER, (Hrsg.), *Handbuch Feministische Theologie*. o.O. 1986 (1988), 312–322.

¹⁵ Vgl. FREYTAG, Aberglauben (s. Anm. 5), 365.

¹⁶ NORBERT BUSCH, Die Feminisierung der ultramontanen Frömmigkeit, in: GÖTZ VON OLENHUSEN, *Erscheinungen* (s. Anm. 11), 203–219, hier 203 Anm. 5. Ausführlich: Ders., *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, Gütersloh 1997.

schließlich zu einem neuen weiblichen Bewußtsein führen. Diese „Feminisierung“ verändert die religiösen Institutionen und hat emanzipatorische Bedeutung.¹⁷ Konsequenterweise soll die deutsche Übersetzung ihres Beitrags nach dem Willen der Herausgeberinnen die „Erschließung neuer Handlungsräume“ durch Frauen im 19. Jahrhundert belegen.¹⁸

Gemeinsam ist der Mehrzahl der Beiträge bei aller inhaltlichen Differenz die Grundüberzeugung, mit der „Feminisierung der Religion“ ein Phänomen im 19. Jahrhundert zu beschreiben, das universelle Gültigkeit besitzt, mithin weder konfessions- noch länderspezifisch ist, wie Busch ausdrücklich betont.¹⁹ Umfassend belegt wird die These in der Praxis aber dann doch nur für begrenzte Bereiche. So entwickelt Barbara Welter ihre These fast ausschließlich an nordamerikanischen Quellen verschiedener protestantischer Kirchen und Freikirchen sowie einzelner Sekten, um sie dann mit wenigen Sätzen auf den dortigen Katholizismus zu übertragen.²⁰ Belege im katholischen Kontext beziehen sich wie bei Hugh McLeod oder Michela De Giorgio fast ausschließlich auf Frankreich oder Italien. McLeod macht allerdings selbst auf die unterschiedlichen Verläufe und Ergebnisse innerhalb des katholischen bzw. protestantischen Kontextes aufmerksam.

In dieser inhaltlichen Zuspitzung und verbunden mit dem universellen Geltungsanspruch bewegt sich die „Feminisierungsthese“ eindeutig auf der Ebene einer Makrotheorie. Sie erscheint als Teil oder Ergänzung zu jenem anderen vielfach beschriebenen universellen Grundtrend des 19. Jahrhunderts, der „Säkularisierung“. Für Norbert Busch ist die „offensichtliche Feminisierung nur im Kontext der Säkularisierung“ erklärbar²¹ und Rudolf Schlögl präsentiert „die Feminisierung des Religiösen als Teil und Konsequenz des umfassenden mentalen und institutionellen Säkularisierungsprozesses“. ²² Idealtypisch standen sich dann mit McLeods Begrifflichkeit „weibliche Frömmigkeit“ und „männlicher Unglaube“ gegenüber. Er selbst macht freilich auch darauf aufmerksam, daß diese idealtypische Konstellation der historischen Realität des 19. Jahrhunderts nicht wirklich gerecht wird: Säkularisierung wie religiöse Erweckung und Vitalisierung gehörten zum 19. Jahrhundert und beide lassen sich bei genauerem Zusehen nicht einfach entlang der Geschlechtergrenze festmachen.²³

¹⁷ WELTER, Frauenwille (s. Anm. 3), 326–328.

¹⁸ Siehe die Einleitung von BETTINA HEINTZ / CLAUDIA HONNEGGER, Zum Strukturwandel weiblicher Widerstandsformen im 19. Jahrhundert, in: dies. (Hrsg.), *Listen der Ohnmacht* (s. Anm. 3), 7–68, hier 26.

¹⁹ Siehe BUSCH, Frömmigkeit (s. Anm. 16), 271 f.

²⁰ Vgl. WELTER, Frauenwille (s. Anm. 3), 344–346.

²¹ BUSCH, Frömmigkeit (s. Anm. 16), 272.

²² RUDOLF SCHLÖGL, Sündlerin, Heilige oder Hausfrau? Katholische Kirche und weibliche Frömmigkeit um 1800, in: OLENHUSEN, *Erscheinungen* (s. Anm. 11), 13–50, hier 18.

²³ Siehe MC LEOD, Frömmigkeit (s. Anm. 7), 141 f.

Wie die heftigen Kontroversen der letzten Jahrzehnte um die auf der gleichen Ebene angesiedelten Modernisierungs- oder Säkularisierungstheoreme gezeigt haben, bedürfen solche Makrotheorien einer umfassenden empirischen Verifikation, um nicht ideologischen Verzerrungen oder Instrumentalisierungen zu erliegen.

2. Ansatzpunkte zu einer empirischen Verifikation im deutschen Katholizismus

Während für den nordamerikanischen und englischen Protestantismus mittlerweile eine Reihe empirischer Nachweise vorliegen, die zumindest für jene Teile, die von der Erweckungsbewegung erfaßt wurden, in der Tat als Verifikation der These gelten können²⁴, wird noch in den neuesten Beiträgen etwa von Irmtraud Götz von Olenhusen oder Rudolf Schlögl Klage darüber geführt, daß im Blick auf den deutschen Katholizismus trotz der verbreiteten Akzeptanz eine valide empirische Basis noch weithin fehlt und mehr Fragen als Antworten im Raum stehen.²⁵

Im folgenden sollen nun einzelne Felder durchleuchtet werden, die im Blick auf die These und die für andere Länder vorliegenden Studien Ansatzpunkte einer möglichen empirischen Verifikation bieten. Dabei ist der normalerweise unter Historikern, Kirchenhistorikern und Religionssoziologen verwandte Katholizismusbegriff nur bedingt anwendbar. Sie verstehen unter Katholizismus eine abgrenzbare gesellschaftliche Großgruppe, die aus Mitgliedern der katholischen Kirche gebildet wird, welche sich aus dem Bewußtsein der Zugehörigkeit zur Kirche gemeinschaftlich organisieren und artikulieren, ohne die Kirche amtlich zu repräsentieren.²⁶ Die Feminisierungsfrage macht es erforderlich, auch die Kirche in ihrer amtlichen Verfasstheit in den Blick zu nehmen.

a) „Die Feminisierung des Klerus“

Für Michela De Giorgio steht der Katholizismus des 19. Jahrhunderts „im Zeichen des weiblichen Geschlechts“²⁷. Sie macht diese für sie evidente Tatsache u. a. an einem Vorgang fest, den sie „Feminisierung des Klerus“ nennt.

²⁴ In kritischer Würdigung der Fakten sehr instruktiv JANE RENDALL, *The Origins of Modern Feminism: Women in Britain, France and the United States*, London u. a. 1985, hier 77–101.

²⁵ Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, *Feminisierung*, in: dies., *Frauen* (s. Anm. 11), 9–21, hier 9; SCHLÖGL, *Sünderin* (s. Anm. 22), 15.

²⁶ Zur Terminologie vgl. HANS MATER, *Art. Katholizismus*, in: *LThK*³ Bd. 5, 1368–1370 sowie die Hinweise bei BERNHARD SCHNEIDER, *Katholiken auf die Barrikaden*, Paderborn 1998, 27f. (beide mit Literatur).

²⁷ DE GIORGIO, *Modell* (s. Anm. 9), 190.

Anders als Norbert Busch will sie damit nicht zum Ausdruck bringen, daß die Priester in ihrem äußeren Habitus im Verlauf des 19. Jahrhunderts stärker weibliche Züge angenommen hätten (bartlose Soutaneträger, die nicht wie andere Männer ins Wirtshaus gehen).²⁸ Die leicht mißverständliche und kirchenrechtlich problematische Formel umschreibt bei ihr das Aufkommen und zahlenmäßig starke Wachstum weiblicher Orden und Genossenschaften im 19. Jahrhundert, das dem „Klerus“ eine zahlenmäßige weibliche Dominanz eintrug.²⁹ Sie folgt damit Claude Langlois' bahnbrechender Studie über die französischen Frauengenossenschaften des 19. Jahrhunderts.³⁰ Auf Frankreich und Italien stützt sie denn auch ihre These. Für den deutschsprachigen Raum läßt sich mit einer typischen zeitlichen Verschiebung ein vergleichbarer Vorgang nachweisen, an dessen Ende im Königreich Preußen 1907 nahezu zwei Drittel des „kirchlichen Personals“ von weiblichen Ordensangehörigen bzw. Mitgliedern von Frauenkongregationen gestellt wurden (64%).³¹ Zur Jahrhundertmitte waren noch verschwindend wenige Frauen anzutreffen gewesen, während ihr Anteil bis zum Kulturkampf dann rasant auf rund die Hälfte des „kirchlichen Personals“ anstieg.³² Somit handelte es sich bei dem häufig zitierten geschlechtsneutralen „Ordensfrühling“ nach der Revolution von 1848, wie Relinde Meiwes völlig richtig hervorhebt, in Wirklichkeit vor allem um einen „Frauenkongregationsfrühling“. Die Männerorden und -kongregationen blühten in viel geringerem Maße auf.³³

Rein von der Statistik her vollzog sich also in diesem Bereich der kirchlichen Institution eine unverkennbare Feminisierung. Unzweifelhaft kann in diesem Fall auch von einer „Feminisierung“ im Sinn von neuen Handlungsfeldern gesprochen werden, die weiblich besetzt und dominiert werden. Diese Frauenkongregationen waren es nämlich, die vor allem das neue Feld der caritativen Dienste versorgten, die Krankenhäuser, Kindergärten und Jugend-

²⁸ Vgl. BUSCH, *Feminisierung* (s. Anm. 16), 213.

²⁹ Siehe ebd., 196 f.

³⁰ CLAUDE LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris 1984.

³¹ Der Weltklerus stellte 27%, die Männern 9%. Datenquelle: *Kirchliches Handbuch* Bd. 2: 1908/09, Freiburg 1909, 277. 407–454.

³² Eine einheitliche preußische Statistik für Welt- und Ordensklerus liegt nicht vor. Als Beispiel wurde deshalb die große Erzdiözese Köln ausgewählt. Vgl. dazu EDUARD HEGEL, *Das Erzbistum Köln zwischen der Restauration des 19. Jahrhunderts und der Restauration des 20. Jahrhunderts*, Köln 1987 (= *Geschichte des Erzbistums Köln V*), hier 190. 294 f. Ferner ERWIN GATZ, Köln, in: Ders. (Hrsg.), *Die Bistümer und ihre Pfarreien*, Freiburg 1991 (= *Geschichte des kirchlichen Lebens I*), 389–401, hier 401.

³³ Vgl. MEIWES, *Religiosität* (s. Anm. 13), hier 69 f. Jetzt ausführlich: RELINDE MEIWES, *Arbeiterinnen des Herrn. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert*, Frankfurt 2000 (zur Statistik bes. 74–88). 1855 lebten in Preußen 579 Frauen und 397 Männer in Orden und Kongregationen. 1872/73 waren es schon 8011 Frauen und 1037 Männer (ebd., 77).

heime unterhielten. Die kirchliche Caritas trug ein „weibliches Gesicht“, so daß bis weit in das 20. Jahrhundert hinein die katholische Kirche in der Außenwahrnehmung neben dem Priester mit der Ordensschwester identifiziert wurde. Im Kulturkampf wurden die „Nonnen“ deshalb auch schon zur besonderen Zielscheibe der Kritiker.³⁴ Das rasche Aufblühen dieser neuen weiblichen Genossenschaften unter einer eigenen weiblichen Leitung kann ohne die Tatsache, daß sich Frauen mit ihnen auch neue Lebensentwürfe in größerer Selbständigkeit eröffneten, kaum verständlich gemacht werden. Sie boten, wie Relinde Meiwes überzeugend herausgearbeitet hat, für Frauen Lebens- und Organisationsmodelle, die die männlich geprägten bürgerliche Organisationen nicht zur Verfügung stellten. Ob man dies dann mit dem Emanzipationsbegriff des späten 20. Jahrhunderts angemessen beschreiben kann, muß mit Meiwes bezweifelt werden.³⁵

Diese „Feminisierung des Klerus“ hatte allerdings markante Grenzen, die im 19. Jahrhundert selbst im protestantischen Raum in den institutionalisierten Großkirchen kaum überschritten wurden. Blieb den Frauen dort weithin der Zugang zum kirchlichen Amt versagt und gab es gegen Predigerinnen in den etablierten Kirchen gewöhnlich großen Widerstand, so galt diese Grenze erst recht in der im 19. Jahrhundert besonders stark auf ihre hierarchische Struktur pochenden katholischen Kirche, die diese in der Lehre wie Praxis mit neuer Klarheit entfaltete.³⁶ Selbst bei den vielen neuen Frauenkongregationen darf neben dem gewonnenen Handlungsspielraum für diese Frauen der enorme Einfluß des Klerus nicht ignoriert werden. Die geistlichen Rektoren, die Generalvikare und Bischöfe übten ihn nicht selten verantwortungsvoll, aber auch machtbewußt aus, was zu zahlreichen Konflikten führte.³⁷

b) Feminisierung der Frömmigkeit

Neben der „Feminisierung des Klerus“ führt Michela De Giorgio auch eine „Feminisierung der Frömmigkeit und der Praktiken“ als Teilaspekte der „Fe-

³⁴ Siehe MEIWES, Religiosität (s. Anm. 13), 75.

³⁵ Vgl. MEIWES, Religiosität (s. Anm. 13), 72f. 76.

³⁶ GÖTZ VON OLENHUSEN räumt in diesem Sinne ein, daß „die Kirchen der beiden großen christlichen Konfessionen im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – trotz des Rückzugs männlicher Laien – im Kern reine Männerbünde blieben“. GÖTZ VON OLENHUSEN, Feminisierung (s. Anm. 25), 11. Wie sich das auf die These von der „Feminisierung der Religion und der Kirchen“ auswirkt, bleibt allerdings unthematisiert.

³⁷ Darauf macht Jonathan Sperber in seiner Besprechung der Studie von Relinde Meiwes aufmerksam. Vgl. JONATHAN SPERBER, Kirchengeschichte or Social and Cultural History of Religion: Neue politische Literatur 1998, H.1, S. 13–35, hier 18f. Beispiele für den Einfluß der Kleriker liefert am Beispiel des Bistums Trier WOLFGANG SEIBRICH, Orden und Kongregationen, in: MARTIN PERSCH / BERNHARD SCHNEIDER (Hrsg.), Auf dem Weg in die Moderne 1802–1880, Trier 2000 (= Geschichte des Bistums Trier 4), 209–245, hier 213–236.

minisierung des Katholizismus“ an.³⁸ Genau darauf zielt auch Johann Emmanuel Veith in seinem eingangs zitierten Beitrag ab. Er stand damit nicht allein, wie eine 1843 veröffentlichte Predigt zeigt, in der es heißt: „Wer nimmt den religiösen Trost, der so oft von unseren Kanzeln erschallt, am liebsten in sich auf? Es sind die Frauen und Witwen! Wer umstellt unter dem Jahre am öftesten und als ganz freiwillig die Beichtstühle? Die Frauen und Jungfrauen! Wer kniet oft am andächtigsten vor unseren Altären? Eben wieder nur das Geschlecht der Weiber!“³⁹ Der zeitgenössische Diskurs macht für dieses auffällige Faktum die Natur verantwortlich. „Fragt man nun bei den Männern nach, zumal bei jenen, die einiger Maßen in der Anthropologie sich bewandert wissen, so darf man nicht lange auf Auskunft harren. „Bei den Frauen“, sagen sie, „als dem zarteren Geschlechte, hat das Gefühl die Oberhand, sie sind mehr Seele als Geist, schon von Natur sind sie zum Mitleid und zu Thränen geneigt, daher findet Andacht und religiöse Stimmung bei ihnen leichten Eingang: dahingegen wir Männer mehr Verstand, Muth und Geist besitzen und etwas Anderes zu thun haben. So mögen denn die Weiber immerhin fromm sein und beten, es steht den Schwachherzigen zu, es steht ihnen sogar gut, und man soll sie so lassen.“⁴⁰ Veith referiert sehr zutreffend die typische Argumentation, die von der Forschung als Ausdruck einer seit dem 18. Jahrhundert sich verschärfenden Stilisierung der Geschlechtercharaktere gewertet wird, wissenschaftlich angeblich untermauert durch die Medizin und die neugeformte Disziplin „Anthropologie“.⁴¹ Anders als die Mehrzahl geistlicher Schriftsteller und Prediger distanziert sich Veith, der studierte Mediziner, vehement von dieser Argumentation und schilt sie eine „frostige und schale Exposition“.⁴² Ausdrücklich billigt er Frauen Starkmut und Geistesstärke zu und entwickelt eine Ahnengalerie frommer starker Frauen, die als Märtyrerinnen glänzten, als Missionarinnen ihre Männer und ganze Völker bekehrten und als Lehrmeisterinnen sogar bei berühmten Theologen Gehör und Anerkennung fanden.

Erneut stellt sich das Problem eines unabweisbaren Beweises, will man

³⁸ Siehe DE GIORGIO, Modell (s. Anm. 9), 190.

³⁹ JOHANN B. HAFEN, Predigten zur Auffrischung und Erneuerung des christlichen Geistes [...] je an die vier verschiedenen Alter, Geschlechter und Stände gerichtet [...], Stuttgart 1843, Bd. 1, 54 (zit. nach Schlögl, Sünderin, s. Anm. 22, 14).

⁴⁰ VEITH, Frauen (s. Anm. 1), 738f.

⁴¹ Zum Beitrag der neuen Wissenschaft Anthropologie vgl. CLAUDIA HONEGGER, Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaft vom Mensch und das Weib 1750–1850, Frankfurt 1991. Allg. KARIN HAUSEN, Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“ – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: W. CONZE (Hrsg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas, Stuttgart 1976, 363–393; THOMAS LAQUEUR, Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Frankfurt 1992, hier 172 ff. 220 ff.

⁴² VEITH, Frauen (s. Anm. 1), 739.

nicht dabei stehen bleiben, die angeführten Beschreibungen als ausreichende Belege anzusehen.⁴³ Für den protestantischen Bereich konnte auf Statistiken des Gottesdienstbesuchs und des Abendmahlempfangs zurückgegriffen werden. Für den deutschen Katholizismus fallen freilich vergleichbare amtliche Statistiken über den Gottesdienstbesuch und den Empfang der Sakramente aus. Sie gibt es für das katholische Deutschland erst im 20. Jahrhundert. Edith Saurer gelang es in ihrer äußerst anregenden Studie zur Beichte immerhin plausibel zu machen, daß der Klerus tatsächlich bei der Beichtpastoral sich stärker auf Frauen als Beichtende bezog, weshalb in den antiklerikalen Polemiken des 19. Jahrhunderts in Frankreich wie Deutschland gerade die Beichte zu einem heftigen Stein des Anstoßes und der Kritik wurde.⁴⁴ Auch aus den Visitationsprotokollen lassen sich Hinweise erheben, die sich wegen ihres offiziellen Charakters und der fehlenden Öffentlichkeit von den zitierten Beschreibungen und deren rhetorischer Stilisierung deutlich unterscheiden. So wurde im Bistum Trier unter dem eher ultramontan-strengkirchlich ausgerichteten Bischof Wilhelm Arnoldi (1842–1864) bei den Visitationen ausdrücklich nach der Häufigkeit von Beichte und Kommunionempfang sowie nach dem Zuspruch der Gottesdienste gefragt. Eine Differenzierung nach Geschlechtern gibt das Interrogatorium allerdings nicht vor. In ihren Antworten stellten die Pfarrer des Bistums Trier ihren Pfarrangehörigen insgesamt ein gutes Zeugnis aus, doch weisen die ausführlicheren und nuancierteren Angaben übereinstimmend auf das größere Engagement der Frauen und Mädchen hin.⁴⁵

Damit stellt sich die Frage nach anderen Indikatoren. Der immer wieder anzutreffende und zweifellos richtige Hinweis auf den besonderen Aufschwung der Marienverehrung, der in der Stilisierung der Gestalt Mariens zu einem Tugendvorbild gerade für Frauen durchaus einen zentralen Bezug zur Feminisierungsthese aufweist, reicht hier nicht aus.⁴⁶ In der bisherigen Forschungsliteratur kristallisieren sich die Beteiligung an Wallfahrten und Bruderschaften, die Rolle bei Wundern und Erscheinungen, die Produktion von Andachtsschriftum sowie in der umfassenden Studie von Schlögl der Bereich des Totengedächtnisses heraus. In der Regel ist man derzeit allerdings noch nicht über erste Ansätze hinausgelangt.

Den bislang am stärksten ausgefeilten Entwurf bietet Rudolf Schlögl in

⁴³ Vorbehalte gegenüber dem einfachen Vertrauen auf die „impressionistischen Berichte der Pfarrer“ formuliert auch DE GIORGIO, Modell (s. Anm. 9), 191.

⁴⁴ Siehe SAURER, Beichte (s. Anm. 10), passim.

⁴⁵ Vgl. BERNHARD SCHNEIDER, Katholiken und Seelsorge im Umbruch von der traditionellen zur modernen Lebenswelt, in: PERSCH / SCHNEIDER (Hrsg.), Weg (s. Anm. 37), 275–369, hier 356.

⁴⁶ Den Aufschwung und die Veränderung der Marienverehrung beschreibt SCHLÖGL, Sünderin (s. Anm. 22), 37–40.

seiner Habilitationsschrift über den Mentalitätswandel in den rheinisch-westfälischen Städten Aachen, Köln und Münster zwischen 1700 und 1840. In einem Kapitel „Die Religiosität wird weiblich“ vermag er anhand von Totenzetteln aufzuzeigen, wie die den verstorbenen Frauen darin zugeschriebenen Eigenschaften im Verlauf der Zeit zunehmend die Rolle der Religion und Familie hervorheben.⁴⁷

Für die anderen Felder sei hier das derzeit erreichbare Material einer ersten Sichtung unter geschlechtsspezifischer Fragestellung unterzogen. Während der umstrittenen Trierer Hl.-Rock-Wallfahrt des Jahres 1844 geriet die Diskussion über die soziale Qualität der Pilger zu einem Hauptthema. In- und ausländische Kommentatoren beschreiben die Standes-, Alters- und Geschlechtergrenzen überschreitende Beteiligung.⁴⁸ Auch Wallfahrtsbefürwortern entging freilich nicht, daß zumindest bei einzelnen Prozessionen aus entfernteren Regionen „verhältnismäßig mehr Pilger des weiblichen als des männlichen Geschlechtes sich eingefunden haben.“⁴⁹ Das galt als Bestätigung der seit „Alters her“ bestehenden Rede vom „frommen Geschlecht“, gleichzeitig aber auch als Ergebnis einer Art Arbeitsteilung. Da es unter Katholiken als „abnorm“ gelte, daß Männer vom Gelde oder den Händen einer Frau sich ernährten, seien eben die Frauen als Pilger unterwegs, während die Männer für den Lebensunterhalt arbeiteten. Der Verfasser dieser Aussagen, der ultramontane Kirchenhistoriker und Publizist Caspar Riffel⁵⁰, nimmt damit ein auch in der aktuellen Literatur verwandtes Erklärungsmodell vorweg. Demnach sei der Vorgang der „Feminisierung der Religion“ durch das Auseinandertreten weiblicher und männlicher Arbeits- und Lebensbereiche und die damit verbundene Zuweisung der Arbeitswelt zur männlichen, der Familie zur weiblichen Sphäre entscheidend beeinflußt worden.⁵¹ Ob Frauen außerhalb des engeren bürgerlichen Lebensspektrums, also Bäuerinnen, Arbeiterinnen, Dienstmädchen, Wirtinnen und kleine Gewerbetreibende aber wirklich mehr Zeit hatten als die Männer im gleichen Lebensumfeld und deshalb mehr reli-

⁴⁷ Siehe RUDOLF SCHLÖGL, *Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700–1840*, München 1995, 309–326, hier bes. 316–326.

⁴⁸ Vgl. dazu BERNHARD SCHNEIDER, *Presse und Wallfahrt. Die publizistische Verarbeitung der Trierer Hl. Rock-Wallfahrt von 1844*, in: ERICH ARETZ u. a. (Hrsg.), *Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunica Christi*, Trier 1995, 281–306, hier 300–303 sowie ders., *Wallfahrt, Ultramontanismus und Politik. Zu Vorgeschichte und Verlauf der Trierer Hl.-Rock-Wallfahrt von 1844*, in: ARETZ u. a. (Hrsg.), *Der Heilige Rock*, 237–280, hier 275 f.

⁴⁹ So CASPAR RIFFEL in seinem Kommentar zu den Prozessionen aus der Diözese Mainz nach Trier. *Katholische Sonntagsblätter* 3, 1844, Nr. 46, 362.

⁵⁰ Zu Riffel vgl. einführend: PETER WALTER, *Art. Riffel*, Kaspar, in: BBKL Bd. VIII, 346 f.

⁵¹ Von einer Arbeitsteilung zwischen betenden Frauen und tätigen Männern sprechen explizit BUSCH, *Frömmigkeit* (s. Anm. 16), 273 sowie MC LEOD, *Frömmigkeit* (s. Anm. 7), 152. Siehe auch DAVID BLACKBOURN, *Volksfrömmigkeit und Fortschrittsglaube im Kulturkampf*, Wiesbaden 1988, 21 f.

giös sein konnten, muß jedoch zweifelhaft erscheinen. Wenn sie dennoch möglicherweise mehr als die Männer religiös aktiv waren, dann müssen noch andere wesentliche Faktoren eine Rolle gespielt haben.⁵²

Die Wallfahrtskritiker stellten in ihrer Argumentation speziell auf die Beteiligung von Frauen ab. Eine Kölner Wallfahrtsprozession nach Trier habe fast ausschließlich aus Angehörigen der „untersten Volksklassen“ bestanden, darunter weit überwiegend Frauen, konnte man in der „Deutschen Allgemeinen Zeitung“ lesen. Das war alles andere als eine neutrale Beschreibung, sollte doch durch die entscheidende Rolle von ungebildeten, armen Frauen, die nach der ziemlich unverhohlenen artikulierten Vermutung von Johannes Ronge, des Gründers der deutschkatholischen Bewegung, durch Prostitution die Wallfahrt finanzierten, die Wallfahrt als solches diskreditiert werden. Darin drückt sich zudem das in bürgerlichen Kreisen vorherrschende Frauenbild aus, welches ein so exponiertes Hinaustreten von Frauen aus der häuslichen Sphäre in die Öffentlichkeit als gefährlich und unanständig brandmarkte.

Statistisch nachweisen läßt sich die überproportional starke Beteiligung von Frauen nur in einzelnen Fällen. So kann aus Wallfahrtslisten, die der preußischen Verwaltung der Rheinprovinz einzureichen waren, für die Jahre 1816–1824 für einige Wallfahrten nach Kevelaer ein exakter Nachweis erbracht werden. Am stärksten waren unverheiratete Frauen vertreten (38%), gefolgt von den verheirateten Frauen (29%), während die Männer einen Anteil von 20% (verheiratete) bzw. 13% (ledige Männer) aufwiesen. Zwischen den einzelnen Wallfahrtsprozessionen konnte das anteilige Verhältnis von Männern und Frauen dabei durchaus signifikant abweichen.⁵³ Leider hat es David Blackburn in seinem vorzüglichen Buch über die Marienerscheinungen in Marpingen unterlassen, die Pilger genau zu erfassen, doch läßt auch er keinen Zweifel daran, daß „mehr Frauen als Männer“ angezogen wurden, und dies quer durch alle beteiligten sozialen Schichten.⁵⁴ Selbst den Kreisen der strengkirchlich-ultramontanen Wallfahrtsbefürworter scheint diese weibliche Dominanz nicht nur Freude bereitet zu haben. In einem Bericht über eine Männer-Wallfahrt nach Kevelaer, die der Kölner Volksverein 1872 organisierte und an der 1200 Männer teilnahmen, schließt der unbekannte Autor bezeichnenderweise mit der Feststellung: „Die Religion ist nicht nur Sache der Frauen und der Kinder; sie ist vor Allem und vorzüglich eine ernste, heilige Ange-

⁵² Auch FREYTAG, Aberglauben (s. Anm. 5), 367 problematisiert die Annahme von der größeren „Freizeit“ der Frauen und der damit zusammenhängenden größeren religiösen Aktivität.

⁵³ Daten nach JONATHAN SPERBER, *Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany*, Princeton 1984, 20.

⁵⁴ Vgl. DAVID BLACKBURN, Wenn ihr sie wiederseht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, Reinbek 1997, 262f.

legenheit der katholischen Männer.“⁵⁵ Mit der Männer-Wallfahrt seien die Teilnehmer nun dieser Pflicht nachgekommen.

Anders als die Wallfahrten haben die Bruderschaften im 19. Jahrhundert trotz ihrer weiten Verbreitung und kirchenpolitischen Bedeutung bisher die Aufmerksamkeit der Historiker oder Kirchenhistoriker noch kaum auf sich gezogen.⁵⁶ Erst durch die Studie von Norbert Busch zu den Herz-Jesu-Bruderschaften ist es für einen Ausschnitt aus dem breiten Spektrum von Bruderschaften möglich, einen genauen Eindruck vom Anteil der Frauen zu erhalten. In den Herz-Jesu-Organisationen war dieser Anteil enorm: gewöhnlich lag er bei 80%.⁵⁷ Tatsächlich läßt sich von dieser Seite her der Eindruck gewinnen, bei dem Herz-Jesu-Kult des 19. Jahrhundert habe es sich um einen Frauenkult gehandelt.⁵⁸

Daß nicht allein die Herz-Jesu-Bruderschaften quantitativ von Frauen dominiert waren, zeigen andere Beispiele. So wies in der direkt an der deutschen Grenze gelegenen luxemburgischen Stadt Remich die örtliche Christenlehrbruderschaft zwischen 1805 und 1854 87% weibliche Mitglieder auf, was deutlich von den Verhältnissen im 18. Jahrhundert abwich.⁵⁹ Wo man nach Geschlecht getrennte Bruderschaften einrichtete, wie im Fall der von den Redemptoristen im Anschluß an ihre Volksmissionen in den 1850er Jahren gegründeten Tugendbündnisse für Jungfrauen bzw. für Jünglinge, waren die weiblichen Zweige regelmäßig größer und zeigten auch eine längere Bestandsdauer.⁶⁰ Auch für die weitverbreiteten „Marianischen Kongregationen“ bestätigt sich dieser Trend eindrucksvoll. 1912 stehen im Bistum Trier 70 Jünglingskongregationen mit rund 7000 Mitgliedern nicht weniger als 264 Jungfrauenkongregationen mit 40000 Mitgliedern gegenüber.⁶¹ All diese Zahlen können damit die Feminisierungsthese zumindest in Teilaspekten bestätigen. Ob Bruderschaften aber auch im Sinne Barbara Welters für Frauen einen Raum der Selbstentfaltung mit emanzipatorischer Grundtendenz waren, steht mit ihrer zahlenmäßigen Dominanz noch nicht fest, da die Leitung der Bruderschaften fest in den Händen des Klerus lag und laikale Hilfsämter

⁵⁵ Eucharius. Sonntagsblatt für die Diözese Trier 12 (1872), 370.

⁵⁶ Vgl. einführend BERNHARD SCHNEIDER, Kirchenpolitik und Volksfrömmigkeit. Die wechselhafte Entwicklung der Bruderschaften in Deutschland vom Spätmittelalter bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts: *Saeculum* 47 (1996), 89–119, hier 101–103.

⁵⁷ Siehe BUSCH, Frömmigkeit (s. Anm. 16), 270.

⁵⁸ So BUSCH, Frömmigkeit (s. Anm. 16), 269.

⁵⁹ Siehe JOSY BIRENS, Die Bruderschaften der Jesuiten in Luxemburg im 17. und 18. Jahrhundert: *Hémécht. Zeitschrift für Luxemburger Geschichte* 49 (1997), 333–390. 459–506, hier 486 f. 506.

⁶⁰ Siehe OTTO WEISS, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus, St. Ottilien 1983, hier 1012 f.

⁶¹ Vgl. Handbuch des Bistums Trier, Trier 1912, 376 f.

in gemischten Bruderschaften überwiegend von Männern wahrgenommen wurden.⁶²

In einer Hinsicht eröffneten Bruderschaften Frauen aber auf jeden Fall einen neuen Handlungsspielraum, der bisher von der historischen Forschung in Deutschland in der Diskussion um die „Feminisierung der Religion“ noch gänzlich übersehen wurde. Sie waren am Aufkommen von Frauen- oder gemischten Chören maßgeblich beteiligt, die im einzigen bisher gut untersuchten Raum (Westeifel/Bistum Trier) seit dem späten 18. Jahrhundert vermehrt in den Gottesdiensten, selbst der Pfarrmesse sangen, während gleichzeitig bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts über den Mangel an männlichen Sängern geklagt wurde, weshalb der traditionelle Choralgesang verkommen sei oder ganz unterzugehen drohe.⁶³ Dort war diese Entwicklung gleichzeitig Anlaß zu einem Ortswechsel der Chöre, die als Frauen- oder gemischte Chöre nicht länger im Altarraum geduldet wurden und nun auf die Emporen auswichen. Die von ultramontanen Kreisen geförderte Rückkehr zum lateinischen Choral und der ihn ausführenden männlichen Choralchola hat in diesem Fall demnach von Frauen „erobertes Terrain“ wieder zurückzuerobern versucht.⁶⁴

Anders als die vergleichsweise unspektakulären Bruderschaften fanden Marienerscheinungen in den vergangenen Jahren größere Beachtung bei Historikern, auch hinsichtlich ihres Beitrags zur „Feminisierung der Religion“. David Blackburn machte darauf aufmerksam, daß Frauen und Mädchen in dieser Welt als Seherinnen dominierten, wobei unter den erwachsenen Seherinnen wiederum Nonnen überwogen.⁶⁵ Maria Anna Zumholz und Otto Weiß haben diese These auch auf die Fälle von Stigmatisation ausgeweitet und betonen ebenfalls die signifikante Überrepräsentation von Frauen/Mädchen.⁶⁶ Die in der Praxis nicht selten miteinander verbundenen Erscheinungen

⁶² Siehe auch FREYTAG, Aberglauben (s. Anm. 5), 365, der zu Recht darauf hinweist, daß „feminine katholische Religiosität weiterhin ganz deutlich männlich gelenkt war“.

⁶³ So die ständigen „lamentationes“ des Trierer Bischofs Hommer in seinen „ordinata“ nach den Pfarrvisitationen. Er plädierte deshalb für die vermehrte Förderung des deutschen Gesangs im Gottesdienst. Siehe dazu speziell ANDREAS HEINZ, Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Birburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, Trier 1978, 102 f.; BERNHARD SCHNEIDER, Bruderschaften im Trierer Land. Ihre Geschichte und ihr Gottesdienst zwischen Tridentinum und Säkularisation, Trier 1989, 341–344.

⁶⁴ Zur Diskussion um Kirchengesang und Kirchenlied bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts vgl. jetzt BERNHARD SCHNEIDER, Spätaufklärung, Ultramontanismus und Kirchengesang: Eine katholische Debatte des 19. Jahrhunderts und ihr historischer Kontext, in: IRMTRAUD SCHEITLER (Hrsg.), Geistliches Lied und Kirchenlied im 19. Jahrhundert, Tübingen 2000, 37–86.

⁶⁵ Siehe BLACKBURN, Wenn ihr sie wiederseht (s. Anm. 54), 44–53.

⁶⁶ Vgl. ANNA MARIA ZUMHOLZ, Die Resistenz des katholischen Milieus: Seherinnen und Stigmatisierte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: OLENHUSEN, Erscheinungen (s.

und Stigmatisierungen können mit Otto Weiß beide in ihrer Konzentration auf Frauen aus einfachen Verhältnissen als Wege verstanden werden, wie diese gesellschaftlich doppelt benachteiligte Gruppe sich unter den spezifischen Verhältnissen der traditional katholisch geprägten Regionen artikulieren und sonst nicht erreichbare Anerkennung erlangen konnten. Über diese Tatsachen sollte mit Nils Freytag allerdings nicht vernachlässigt werden, daß auch Männer in religiösen Grenzbereichen engagiert waren. So sind eine Reihe teils überregional bekannter Wunderheiler nachzuweisen, die zudem Zulauf keinesfalls nur von Frauen hatten, wie auch Irmtraud Götz von Olenhusen mit Blick auf Ambros Oschwald, einen katholischen Priester und Wunderheiler in Baden bestätigt.⁶⁷

Für die Frauen war die auffällige Beteiligung an der Welt der Erscheinungen und Wunder zudem nicht unproblematisch. In der zeitgenössischen Debatte sah man nämlich anhand solcher Vorkommnisse die behauptete gefühlsbedingte Nähe der Frauen zu Wunder- und Aberglaube sowie religiöser Schwärmerei bestätigt und brachte damit eine geschlechtsspezifische Nähe zu psychischen Erkrankungen in Verbindung. Die Formel hieß dann ebenso knapp wie angeblich klar: Frauen neigen zur Hysterie.⁶⁸ In den zahlreichen Konflikten um echte oder falsche Erscheinungen und Wunder spielte dieses Modell auch in katholischen Kreisen eine wesentliche Rolle.

Waren vor allem Frauen fromm, dann liegt es nahe, die „Feminisierung der Frömmigkeit“ auch als „Feminisierung der frommen Literatur“ zu beschreiben. Rudolf Schlögl spricht neben einem inhaltlichen Wandel auch von einer deutlichen Zunahme von Andachts- und Erbauungsliteratur speziell für Frauen im Verlauf der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Sie habe dem gewandelten Diskurs entsprochen, der Religion als Frauensache auswies.⁶⁹ Genaue Zahlen für diese Behauptung fehlen bei Schlögl wie bei Edith Saurer, die ebenfalls davon ausgeht, daß mit dem ausgehenden 18. Jahrhundert ein neuer Typ von speziellen Frauengebetbüchern auf den Markt kam.⁷⁰ Eine absolute Zunahme von derartigem Schrifttum allein besagt zudem wenig, waren diese Jahrzehnte doch insgesamt von einem rasant wachsenden Buchmarkt geprägt.⁷¹ Methodisch vertretbar ist allein ein direkter Vergleich der Zahlen

Anm. 11), 221–251, hier 221 f.; OTTO WEISS, Seherinnen und Stigmatisierte, in: OLENHUSEN, Erscheinungen (s. Anm. 11), 51–82.

⁶⁷ Siehe FREYTAG, Aberglauben (s. Anm. 5), 366; IRMTRAUD GÖTZ VON OLENHUSEN, Fundamentalistische Bewegungen im Umkreis der Revolution von 1848/49: Zur Vorgeschichte des badischen Kulturkampfes, in: Dies., Erscheinungen (s. Anm. 11), 131–170, hier 154, 165.

⁶⁸ Dazu jetzt FREYTAG, Aberglauben (s. Anm. 5), 359–364. Wichtige Hinweise auch bei SCHLÖGL, Sünderin (s. Anm. 22), 40–50.

⁶⁹ Vgl. SCHLÖGL, Sünderin (s. Anm. 22), 37 f.

⁷⁰ Siehe SAURER, Bewahrerinnen (s. Anm. 10), 47 f.

⁷¹ Siehe REINHARD WITTMANN, Geschichte des deutschen Buchhandels, München 1992,

für geschlechtsspezifisch differenzierte Andachtsliteratur (unter Beachtung der Gesamtzahl dieser Literaturgattung). Ich möchte einen solchen Vergleich wenigstens ansatzweise versuchen und beziehe mich dabei auf den „Literarischen Handweiser zunächst für das katholische Deutschland“, der ab 1862 für mehrere Jahrzehnte den Buchmarkt umfassend dokumentiert.⁷² So verzeichnet der „Handweiser“ 1862 605 katholisch-theologische Titel. Davon waren 186 wissenschaftliche Werke, 131 praktisch-theologische Werke und 208 aszetische Schriften, also Andachts- und Erbauungsliteratur. Von ihnen waren nach Titel und Untertitel lediglich fünf Bücher aus der Sparte der aszetischen Literatur speziell an ein weibliches Lesepublikum adressiert, vier dagegen speziell für ein männliches Publikum. In den folgenden vier Jahren stehen neun Titeln für Frauen drei für Männer gegenüber, was angesichts von jährlich über 200 neuerschienenen Werken katholisch-theologischer Literatur eine sehr bescheidene Quote ist. Bei der Durchsicht der Jahrgänge 1862–1872 und 1882–1887 ließen sich 21 Gebet-, Andachts- und Erbauungsbücher für Männer und junge Männer ermitteln, dagegen 46 für Frauen und Mädchen. Auf den ersten Blick können diese Zahlen im direkten Vergleich zunächst eine „Feminisierung“ belegen, zumal diese Bücher oft zahlreichere Auflagen erreichten als die Pendants fürs Männer.⁷³ In diese Zeit fällt ferner auch das Erscheinen der ersten katholischen Frauenzeitschriften. Seit 1869 erschien die „Monika“, die 1876 immerhin 42000 Exemplare absetzte.⁷⁴

Rechnet man allerdings die zahlreichen Titel spiritueller Literatur speziell für katholische Priester (immerhin auch Männer) hinzu sowie die in der Forschung ganz unbeachtet gebliebenen zahlreich aufgelegten Bücher für Ministranten (heranwachsende Männer), verschiebt sich der Befund ganz wesentlich. Schließlich ist auch zu beachten, daß der weit überwiegende Teil der Bücher auch in der Sparte der Andachts- und Erbauungsliteratur ohne erkennbare Differenzierung nach dem Geschlecht (soweit Titel und Untertitel das ausweisen) erschien. Dies gilt analog auch für den Zeitschriftenbereich, wo z. B. die katholischen „Frauenzeitschriften“ auch mit „Familienzeitschriften“ konkurrierten (z. B. „Alte und neue Welt. Illustriertes katholisches Fami-

201 f.; ders., Buchmarkt und Lektüre im 18. und 19. Jahrhundert. Beiträge zum literarischen Leben 1750–1850, Tübingen 1982, 115–118.

⁷² Knapper Hinweis auf den Wert dieser Quelle bei MICHAEL SCHMOLKE, Katholisches Verlags-, Bücherei- und Zeitschriftenwesen, in: ANTON RAUSCHER (Hrsg.), Katholizismus, Bildung und Wissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn 1987, 93–117, hier 101.

⁷³ WILHELM CRAMERS Buch „Die christliche Mutter“ erschien 1884 in der 18. Auflage; sein Buch „Christliche Väter“ im gleichen Jahr in 4. Aufl.; von Stelzigs Missionsbüchlein erschien die Ausgabe für Jungfrauen 1886 in 11., die für Jünglinge zeitgleich in 7. Auflage; die Ausgabe für Hausfrauen erlebte damals die 4., die für Hausväter die 3. Auflage.

⁷⁴ Siehe ALFRED KALL, Katholische Frauenbewegung in Deutschland. Eine Untersuchung zur Gründung katholischer Frauenvereine im 19. Jahrhundert, Paderborn 1983, hier 78. 81. Für den Jg. 17, 1885 wird im Handweiser eine Auflage von 30000 angegeben.

lienblatt“ ab 1866). Insgesamt belegt diese Analyse zwar eine starke Beachtung der Frauen in der katholischen Literatur, zeigt andererseits aber auch den übergeordneten Anspruch, prinzipiell alle Menschen und die gesamte Familie zu erreichen. Auch hinter dieser Wertschätzung des weiblichen Lesepublikums kann allerdings ein problematisches Frauenbild gestanden haben. Dies trifft dann zu, wenn die Produktion speziell für Frauen gedachter Andachts- und Erbauungsliteratur in Verbindung mit der stark auf religiöse Erbauung und häusliche Fertigkeiten ausgerichteten „höheren“ Mädchenerziehung dazu diente, den Lesehorizont von Frauen auf diesen Sektor zu beschränken. An Leseempfehlungen und Leseverboten für Frauen hat es tatsächlich nicht gefehlt. Die Feminisierung der frommen Literatur wäre in diesem Zusammenhang dann nicht Ausdruck einer besonderen Wertschätzung der Frauen, sondern Ausdruck einer Ausgrenzungs- und Disziplinierungsstrategie.⁷⁵

Eine wichtige Entsprechung fand dieses geschlechtsübergreifende Prinzip im übrigen in den für die katholische Pastoral seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zentralen Volksmissionen. Sie suchten die gesamte Gemeinde einzubeziehen, wenn auch einzelne Veranstaltungen nach „Ständen“, d. h. Alter und Geschlecht getrennt erfolgten, um die spezifischen „Standespflichten“ einzuschärfen. Die bisherigen Forschungen zu diesen Missionen haben wenig auf die Geschlechterfrage geachtet, so daß nicht feststeht, ob es bei der Beteiligung signifikante Unterschiede zwischen Männern und Frauen gab. Die wenigen Notizen, die in dieser Hinsicht Anhaltspunkte bieten, vermitteln kein einheitliches Bild. Wir hören sowohl von begeistertem Zuspruch der Männer, die sich besonders zahlreich zur Beichte einfanden⁷⁶, wie von Klagen speziell über das Ausbleiben der Männer beim Empfang der Sakramente anlässlich der Mission.⁷⁷

c) Feminisierung der katholischen Organisationen?

In der neueren Katholizismusforschung besteht trotz mancher Differenzen im Detail Einigkeit darüber, daß die Ausbildung eines „katholischen Milieus“ für den deutschen Katholizismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts typisch wird. Dieses „katholische Milieu“ aber war nicht zuletzt durch den

⁷⁵ Siehe dazu einführend DE GIORGIO, Modell (s. Anm. 9), 201–206. Zur Entwicklung weiblichen Leseverhaltens allgemein siehe auch MARIE-CLAIRE HOOCK-DEMARLE, Lesen und Schreiben in Deutschland, in: FRAISSE / PERROT (Hrsg.), Das 19. Jahrhundert (s. Anm. 9), 165–186.

⁷⁶ Vgl. ERWIN GATZ, Rheinische Volksmission im 19. Jahrhundert dargestellt am Beispiel des Erzbistums Köln. Ein Beitrag zur Geschichte der Seelsorge im Zeitalter der katholischen Bewegung, Düsseldorf 1963, hier 170 (Euskirchen 1867); BERNHARD SCHOLTEN, Die Volksmissionen der Redemptoristen vor dem Kulturkampf im Raum der niederdeutschen Ordensprovinz. Ein Beitrag zur Geschichte der Seelsorge im 19. Jahrhundert, Köln 1976, 214 (Montabaur 1850).

⁷⁷ Siehe GATZ, Volksmission (s. Anm. 76), 205 f. (Düsseldorf 1890).

Aufbau eines dichten Netzes von Vereinen und Verbänden charakterisiert.⁷⁸ Hinzu kam die Existenz einer katholischen Partei sowie einer breitgefächerten katholischen Presse. Dieser für die öffentliche Wahrnehmung entscheidende Sektor ist im Zusammenhang der Feminisierungsfrage noch nicht hinreichend beachtet worden.

Im katholischen Vereinswesen Deutschlands spielten Frauen und Mädchen bis zur Gründung des „Katholischen Deutschen Frauenbundes“ 1903 allein schon zahlenmäßig nur eine untergeordnete Rolle.⁷⁹ Eine Ausnahme machen lediglich die zahlreichen und mitgliederstarken „Müttervereine“, deren ausschließlich religiös-kirchliche Betätigung sie jedoch trotz ihres Namens eher als Bruderschaft oder Frauenkongregation erscheinen läßt.⁸⁰ Im „Kirchlichen Handbuch“ wird noch 1908 als allgemein geteilte Meinung die Ansicht präsentiert, daß Frauen, „abgesehen von religiösen Bruderschaften, nur schwer in Vereine und Organisationen“ hineinzubekommen seien, was „in der weiblichen Naturanlage mitbegründet“ liege.⁸¹ Das Nicht-Wollen war allerdings nur die halbe Wahrheit. Das Nicht-Dürfen die andere. Bereits beim ersten Höhepunkt der katholischen Vereinsbildung im Jahr 1848 war Frauen in den sogenannten „Pius-Vereinen“ die volle Mitgliedschaft mit Hinweis auf ihren häuslichen Wirkungsbereich versagt geblieben. Sie durften entsprechend an der von diesen Vereinen organisierten jährlichen General-Versammlung, aus der dann ab 1856 eine Versammlung für alle katholischen Vereine (und schließlich der so genannte Katholikentag) wurde, lediglich als hörende Teilnehmer bei den öffentlichen Veranstaltungen teilnehmen. Dies blieb bis 1921 der Fall.⁸² Bis 1907 waren sie auch von der größten katho-

⁷⁸ Vgl. einführend JOSEF MOOSER, Das katholische Milieu in der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Vereinswesen im späten Deutschen Kaiserreich. In: OLAF BLASCHKE / FRANK-MICHAEL KUHLEMANN (Hrsg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen (= Religiöse Kulturen der Moderne 2), Gütersloh 1996, 59–92.

⁷⁹ Siehe dazu die instruktive Studie von WINFRID HALDER, Katholische Vereine in Baden und Württemberg 1848–1914. Ein Beitrag zur Organisationsgeschichte des südwestdeutschen Katholizismus im Rahmen der Entstehung der modernen Industriegesellschaft, Paderborn 1995. Zusammenfassend formuliert er sein Ergebnis so (S. 398): „Frauen blieben innerhalb des katholischen Vereinswesens auch nach Gründung des Katholischen Deutschen Frauenbundes 1903 stark unterrepräsentiert – womit das katholische Vereinswesen allerdings gegenüber dem allgemeinen Vereinswesen in Deutschland keine Ausnahme machte.“

⁸⁰ In der Vereinsstatistik für das Bistum Trier standen die „Müttervereine“ nach der Mitgliederzahl an der Spitze aller aufgelisteten Organisationen. Vgl. Handbuch für das Bistum Trier (s. Anm. 61), 375 f. Ihre Ausrichtung am Vorbild der Bruderschaften hebt auch HALDER, Vereine (s. Anm. 79), 126 hervor.

⁸¹ W. LIESE, Die charitativ-soziale Tätigkeit der Katholiken Deutschlands, in: Kirchliches Handbuch, Bd. 1: 1907/08, Freiburg 1908, 212–283, hier 244.

⁸² Vgl. den Bericht über die erste Versammlung (Verhandlungen der ersten Versammlung des katholischen Vereines Deutschlands, Mainz 1848, 127) bzw. die nochmalige Beschlüßfassung 1849 (Verhandlungen der zweiten Versammlung ..., Breslau 1849, 71. 139). Siehe auch JÜRGEN HERRES, Städtische Gesellschaft und katholische Vereine 1840–1870, Essen

lischen Massenorganisation, dem „Volkverein für das katholische Deutschland“, ausgeschlossen.⁸³

Nicht minder war der für die katholische Meinungsbildung zentrale Sektor der Presse absolut männlich dominiert. Daran ändert die Tatsache, daß es im letzten Viertel des Jahrhunderts einzelne katholische Frauenzeitschriften gab, nur wenig. Das Gros der Zeitungen und Zeitschriften wurde nicht nur von Klerikern oder männlichen Laien redigiert, sondern man verweigerte noch 1895 Frauen die Mitarbeit im katholischen Journalistenverband, dem Augustinusverein.⁸⁴

Schließlich war in Zeiten ohne weibliches Wahlrecht die katholische Parteiarbeit im Zentrum, das ja gerne mit dem deutschen Katholizismus identifiziert wurde, selbstverständliche männliche Domäne. Anders als im Fall des US-Protestantismus konnte sich im deutschen Katholizismus aus dieser Politikferne der Frauen keine Allianz zwischen Frauen und Klerus ergeben. Während in den USA Frauen wie Kleriker gleichermaßen zur männlich geprägten und als Gefahr für die persönliche Religiosität angesehenen Politik in Distanz standen, war der katholische Klerus in Deutschland in den politischen Katholizismus eingebunden und nicht selten direkt in das politische Geschehen verstrickt (man denke nur an die sprichwörtlich gewordenen Zentrums-Prälaten bis 1933).

Der deutsche Katholizismus des 19. Jahrhunderts war mithin in wichtigen und besonders gesellschaftsrelevanten Teilen männlich dominiert, das katholische Milieu männlich geführt und repräsentiert.⁸⁵

3. Grenzen und bleibende Chancen: Aspekte der Systematisierung

Daß die These von der „Feminisierung der Religion“ Anhaltspunkte auch in der Geschichte der deutschen Katholiken und ihrer Kirche im 19. Jahrhundert hat, liegt nach den bisherigen Ausführungen auf der Hand. Ebenso deut-

1996, 261. Für die späteren Versammlungen („Katholikentage“) vgl. HALDER, Vereine (s. Anm. 79), 127. 350f. 354. 375. Für die Schweiz galt das sogar noch bis zum letzten gesamtschweizerischen Katholikentag 1954, bei dem Frauen erstmals offiziell eingeladen waren. Vgl. CORNEL DORA, Das junge Bistum im Zeichen von Kulturkampf und sozialer Frage, in: FRANZ XAVER BISCHOF / CORNEL DORA, Ortskirche unterwegs. Das Bistum St. Gallen 1847–1997, St. Gallen 1997, 49–89, hier 88. In Österreich nahmen 1907 beim VI. Allgemeinen Katholikentag erstmals Frauen teil, aber nur in einer Nebenversammlung. Vgl. MICHAELA KRONTHALER, Die Frauenfrage als treibende Kraft ..., Graz 1995, 39.

⁸³ Siehe HALDER, Vereine (s. Anm. 79), 283. 354.

⁸⁴ Vgl. HALDER, Vereine (s. Anm. 79), 283.

⁸⁵ Altermatt spricht gar von einem „Schattendasein im männlich dominierten Milieu“: URS ALTERMATT, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989, 204. Ähnlich KLAUS TENFELDE, Historische Milieus – Erblichkeit und Konkurrenz, in: MANFRED HETTLING u.a. (Hrsg.), Nation und Gesellschaft in Deutschland, München 1996, 247–268, hier 253.

lich bestätigt sich aber auch die bereits von Irmtraud Götz von Olenhusen vorgetragene Vermutung, daß die „Feminisierungsthese“ in ihrer emanzipatorischen Zuspitzung sich auf die Verhältnisse des deutschen Katholizismus nicht übertragen läßt.⁸⁶ Es reicht allerdings nicht, dies zu konstatieren, sondern es gilt, Konsequenzen für das Theoriekonzept aus diesem Befund zu ziehen.

So muß zunächst die terminologische Unbestimmtheit verstören und zu Mißverständnissen Anlaß geben. In den einschlägigen Arbeiten reicht die Bandbreite der Formel von „Feminisierung der Religion“ über „Feminisierung des Religiösen“ zu „Feminisierung von Religion und Kirche“ oder der „Feminität der Frömmigkeit“. Diese Formeln suggerieren in ihrer Offenheit zum einen, daß es kaum einen Unterschied zwischen den verschiedenen Religionen oder Konfessionen gegeben habe. Zum anderen erheben sie den Anspruch, daß der gesamte Bereich von Religion gleichermaßen durch diese Tendenz gekennzeichnet war. Beides trifft nicht zu. Die Differenzen innerhalb der einzelnen Konfessionen und zwischen ihren nationalen Ausprägungen waren wesentlich gravierender, als es die Begrifflichkeit glauben macht (die Entwicklungen im US-Protestantismus und im deutschen Protestantismus stimmen nur teilweise überein, ebenso die Verhältnisse im französischen oder deutschen Katholizismus). Die Redeweise von der „Feminisierung von Religion und Kirche“ ist im Blick auf den Katholizismus generell und den deutschen Katholizismus insbesondere unzureichend. „Religion“ wird nicht in ihren verschiedenen Zustandsformen und Teilaspekten wahrgenommen, was zwangsläufig zu einer verzerrenden Optik führt. Von einer „Feminisierung“ kann hier nur gesprochen werden, wenn man die institutionell-amtliche Seite nicht zur „Religion“ hinzurechnet. Das aber ist auch unabhängig von einer katholischen Ekklesiologie unzulässig. Angesichts der fortbestehenden hierarchischen Struktur und der damit verbundenen Dominanz von männlichen Klerikern in allen entscheidenden Ämtern verliert die Formel von der „Feminisierung der Religion“ in dieser Allgemeinheit einiges an Wert.⁸⁷ Selbst Thomas Mergels Aussage, Männer hätten sich im religiösen Leben des 19. Jahrhunderts zurückgehalten, weshalb die Kirche zu einem tendenziell weiblichen Raum geworden sei⁸⁸, trifft nach dem vorgestellten Befund nur dann zu, wenn man neben der institutionell-amtlichen Seite auch jene weiten Räume des katholischen Milieus außer Betracht läßt oder nicht mehr zum religiösen Leben dazu rechnet, die oben als männliche Domäne beschrieben wurden. Mir

⁸⁶ Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, *Feminisierung* (s. Anm. 25), 12.

⁸⁷ So auch ALTERMATT, *Katholizismus* (s. Anm. 85), 203f.

⁸⁸ Siehe THOMAS MERGEL, *Die subtile Macht der Liebe: Geschlecht, Erziehung und Frömmigkeit in katholischen rheinischen Bürgerfamilien 1830–1910*, in: GÖTZ VON OLENHUSEN, *Frauen* (s. Anm. 11), 22–47, hier 27.

scheint, daß eine solche Betrachtungsweise erneut sowohl soziologisch wie auch ekklesiologisch höchst bedenklich wäre.⁸⁹

Nicht unproblematisch erscheint auch die Redeweise von der „Feminität der Frömmigkeit“, womit bei Busch ihre „geschlechterspezifische Zurichtung“ gemeint ist.⁹⁰ Sentimentalität und Gefühlsbetontheit sind es, die dem ultramontanen Pastoralstil im Fall des Herz-Jesu-Kultes diesen Anstrich verleihen und ihn neben den Übereinstimmungen mit dem weiblichen Tugendmuster von Sühne, Gehorsam und Demut zu einem Frauenkult machten. Busch selbst ist sich der Gefahr bewußt, auf diesem Wege die Geschlechtermuster des 19. Jahrhunderts zu reproduzieren und erneut zu zementieren.⁹¹ Ich möchte angesichts dieser Probleme daher zumindest vorläufig, d.h. in der Verifikationsphase, für eine begriffliche Fassung der Feminisierungsthese plädieren, die einerseits ihren allgemeinen Anspruch reduziert und sie andererseits auf konkrete Felder bezieht. Dementsprechend wäre im Blick auf den Katholizismus von einer Feminisierung der kirchlichen Caritas oder Feminisierung der religiösen Erziehung, von Feminisierung der Bruderschaften und Wallfahrten usw. zu sprechen. Damit verliert die These zwar eine vordergründige Eindeutigkeit, gewinnt aber unzweifelhaft an Präzision.

Um die Feminisierungsthese im Kontext des deutschen Katholizismus aber nicht in unbestimmte, unzählige Bruckstücke zu zerschlagen, möchte ich parallel zur begrifflichen Differenzierung einen Vorschlag zur Systematisierung unterbreiten. Als solcher sei das Modell der konzentrischen Kreise zur Diskussion gestellt. Es drängt sich nämlich der Eindruck auf, als ob sich abgestufte Sphären von Feminisierung herauschälen: der engere Bereich des kirchlichen Kultes mit hohem Feminisierungsgrad zumindest im Sinn von überproportional starker weiblicher Beteiligung, ein Bereich relativer Feminisierung wie Caritas und religiöse Sozialisation und schließlich jener Außenbereich der katholischen Vereine, Parteien etc., der keine Feminisierung aufweist.

Man sollte außerdem noch einmal neu darüber nachdenken, ob die zitierten Klagen über eine abnehmende oder fehlende Beteiligung von Männern an Gottesdiensten oder eine geringere Bereitschaft von Männern, die kirchlichen Sakramente zu empfangen, angesichts der expandierenden männlichen Betä-

⁸⁹ Vor einer vorschnell angenommenen „Feminisierung“ des deutschen Katholizismus warnt mit Blick auf die politische Rolle der Männer MARGARET LAVINIA ANDERSON, Die Grenzen der Säkularisierung. Zur Frage des katholischen Aufschwungs im Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: HARTMUT LEHMANN (Hrsg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung, Göttingen 1997, 194–222, hier 203 f.

⁹⁰ BUSCH, Feminisierung (s. Anm. 16), 204 Anm. 5. Von einer „Betonung femininer Kultformen“ spricht Götz von Olenhusen, allerdings ohne nähere Angaben dazu, was damit konkret gemeint ist. Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Feminisierung (s. Anm. 25), 10.

⁹¹ Siehe BUSCH, Frömmigkeit (s. Anm. 16), 273.

tigung in den anderen, stärker im öffentlichen Raum angesiedelten Feldern zwangsläufig mit schwindender Religiosität gleichgesetzt werden muß. Mag sich hier nicht vielleicht einfach eine Transformation in einen anderen Zustand von Religiosität vollzogen haben? Aus der stellenweise in Abwege geratenen Säkularisierungsdebatte sollte mittlerweile gelernt worden sein, daß schwindende Formen einer bestimmten Ausprägung von Kirchlichkeit nicht zwangsläufig gleichzusetzen sind mit Säkularisierung. Karl Gabriel hat dem bekanntlich durch die Redeweise von verschiedenen „Aggregatformen“ des Christlichen Rechnung getragen (kirchlich-institutionelle Verfassung, außerkirchlich-gesellschaftliche Ausdrucksformen, persönliche Sinndeutung und Lebensführung).⁹² Michaela de Giorgio sieht einen Statuswechsel von Religion bei den Männern am Werk: aus Religion als verbindlicher, umfassender Geisteshaltung wird die relative religiöse Meinung, der zudem die Praxis abgeht.⁹³ Bereits in Johann Emmanuel Veiths zitiertem Beitrag kann man eine Skala differenzierter Frömmigkeitsformen und abgestufter Frömmigkeitsintensität herauslesen, spricht er doch von „im vollen Sinne des Wortes christlich frommen Männer, die zwischen eigenmächtiger Ungebundenheit und gleich verwerflicher, gehaltloser Frömmerei die rechte Mitte halten“. Er vermißt ganz offenkundig eine bestimmte Frömmigkeitsform in der Männerwelt, nämlich die einer ausgeprägten Kirchlichkeit. Nicht anders verhält es sich bei den in den Visitationsprotokollen dokumentierten Klagen der Pfarrer im Bistum Trier. Was die Pfarrer beklagten, war nicht die Ungläubigkeit der Männer, sondern ihre Nachlässigkeit und der Hang, sich mit dem verlangten Minimum an kirchlicher Praxis zufrieden zu geben. Dieser Zustand männlicher Religiosität weicht von dem der Frauen, aber auch von dem Zustand ab, den Michela De Giorgio für die Männer in Frankreich und Italien annimmt. Die Realität erweist sich wie so oft wieder einmal als viel bunter und komplexer, als es eine schöne Theorie auf den ersten Blick suggeriert.

Neben diesen terminologischen Problemen, die aber zugleich auf offene Fragen und mögliche Schwächen des Konzeptes verweisen, offenbaren die vorliegenden Studien zur Feminisierungsthese im deutschen Kontext unverkennbar grundlegende Divergenzen in der Periodisierung dieses Vorgangs. Während Irmtraud Götz von Olenhusen angesichts der Entwicklungen in Baden davon ausgeht, daß die Feminisierung ein direktes Produkt des dort in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu innerkirchlichem Übergewicht kom-

⁹² Vgl. KARL GABRIEL, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg u. a. 1992, 19.

⁹³ Vgl. DE GIORGIO, *Modell* (s. Anm. 9), 190. Von vielschichtigen und ambivalenten religiösen Einstellungen, die über den Gegensatz von uneingeschränkter katholischer Glaubensstreue und rein säkularer Mentalität hinausweisen, spricht MC LEOD, *Frömmigkeit* (s. Anm. 7), 142.

menden Ultramontanismus gewesen sei⁹⁴, beschreibt Rudolf Schlögl in seiner Studie die Feminisierung als einen Tatbestand, der bereits um 1750 ohne kirchliches Zutun einfach mit dem Rückzug der Männer begann und erst mit erheblicher Verzögerung von kirchlicher Seite gezielt aufgegriffen wurde.⁹⁵ Dies wirft die Frage auf, ob die Feminisierung einfach ein unausweichliches prozessuales Geschehen im Gefolge der Säkularisierung war, ob sie das bewußt herbeigeführte Werk ultramontaner Pastoralstrategen war, was die neuere Religionssoziologie als „Formierung von Frömmigkeit“ bezeichnet, oder ob sie das Ergebnis weiblicher Initiative war, an deren Ende eine „weibliche Religiosität“ stand.⁹⁶

Aus dieser vorerst nicht auflösbaren Divergenz wäre m. E. als Forschungsdesiderat ein neuer Zugriff in die Frühe Neuzeit hinein von Nöten, um näheren Aufschluß darüber zu erhalten, ob, welche und in welchem Umfang gegebenenfalls bereits in dieser Zeit Ansätze zu einer „Feminisierung“ in solchen Feldern erkennbar waren, für die dies im 19. Jahrhundert gegeben zu sein scheint. Nur durch dieses epochenübergreifende Vorgehen lassen sich Kurzschlüsse nach dem Motto „Alles schon mal dagewesen“ oder „jetzt ist alles ganz anders“ vermeiden.

Gleichzeitig müßte die These einer gezielten „Feminisierung“ durch die ultramontanen Pastoralstrategen auf sicherere Beine gestellt werden. Dabei scheint es mir nach gegenwärtiger Kenntnislage für den allergrößten Teil des 19. Jahrhunderts als sehr schwierig, eine gezielte Strategie zumindest bei den deutschen Bischöfen und ihren Behörden zu erheben. Es liegen gar Hinweise vor, daß in der Mitte des 19. Jahrhunderts auch den ultramontanen Kreisen nahestehende Bischöfe keineswegs das Ideal des christlichen Hausvaters als Stellvertreters Gottes aufgegeben, mithin auch die Religion und die religiöse Erziehung der Kinder keineswegs einseitig und eindeutig denn Frauen und Müttern zugewiesen haben.⁹⁷ Zudem finden sich in den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts auch kämpferisch vorgebrachte Aussagen, welche die Religion gerade als Männersache darstellen. Neben dem bereits oben zitierten Bericht über die Kölner Männer-Wallfahrt lassen sich dafür Rezensionen eines Erbauungsbuches „für die gebildete Männerwelt“ anführen. In ihnen wird zwar einerseits über die besondere Gefährdung der männlichen Religiosität geklagt und dabei zugestanden, daß unter den studierten Katholiken kein Überfluß an Männern herrsche, „die noch mit warmer Liebe an der Kirche hängen u. regen Antheil nehmen an dem heiligen Leben der Gnade, wie es

⁹⁴ Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, *Bewegungen* (s. Anm. 67), 166.

⁹⁵ Siehe SCHLÖGL, *Sünderin* (s. Anm. 22), passim sowie ders., *Glaube* (s. Anm. 47), 331 f.

⁹⁶ Ähnlich auch MERGEL, *Liebe* (s. Anm. 88), 23.

⁹⁷ Vgl. den Fastenhirtenbrief des Trierer Bischofs Wilhelm Arnoldi vom Jahr 1862, wo dieses Ideal explizit formuliert wird. Abgedruckt u. a. *Eucharius* 2 (1862) 69–76, hier 75.

in der Kirche pulsirt.“⁹⁸ Andererseits aber wird nun dezidiert formuliert, „daß die Religion vor Allem Sache des Mannes ist“⁹⁹. Bei anderen Pastoralstrategen läßt sich ähnliches beobachten, etwa bei Adolph Kolping, immerhin einer der prominentesten und einflußreichsten Gestalter der ultramontanen Pastoral seit der Jahrhundertmitte. Er stellt 1851 lapidar fest: „Denn die Männer muß man erst haben; die Weiber laufen hintendrein.“¹⁰⁰ Das war ein klares Signal zur Männerpastoral (hier bei Kolping auf die Arbeit in den Gesellenvereinen bezogen). Auch der oben skizzierte vergleichsweise dürftige Grad an vereinsmäßiger Organisation der katholischen Frauen deutet eher auf fehlende oder wenig ausgeprägte pastorale Aktivitäten hin. In dieses Bild paßt, daß die deutschen Bischöfe erst 1890 die Devise ausgaben, die Frauen in Vereinen zu organisieren.¹⁰¹ All dies widerspricht nicht einer faktisch vorhandenen „Feminisierung“ in manchen Feldern kirchlich-religiösen Lebens, sehr wohl aber der Annahme, dies sei das Ergebnis einer gezielten Annäherung kirchlicher Pastoral an die Frauen.

Nicht weniger wichtig wäre es, die Feminisierungsthese auf ihre Gültigkeit in verschiedenen sozialen Schichten und im Vergleich zwischen Stadt und Land zu überprüfen. Waren proletarische Frauen frommer als ihre Männer? Waren Bauern oder Handwerker weniger fromm als ihre Frauen? Und wenn sich das zeigen sollte, war das eventuell nur ein Spiegel der Arbeitsorganisation, weil die sonntägliche Industriearbeit die Männer stärker vom Gottesdienstbesuch abhielt? Erst solche Studien, die nach dem Vorbild der „nouvelle histoire“ von konkreten Regionen ausgehen müßten, können belegen, mit welchen Anteilen die Kategorien Schicht, Bildung, Lebensraum und Geschlecht auf das religiöse Verhalten einwirkten.¹⁰² In diesem Kontext könnte eine methodisch reflektierte Auswertung der Visitationsakten einen Ansatzpunkt bieten.

Wenn am Schluß dieser Überlegungen festzustehen scheint, daß die Feminisierungsthese im Kontext des deutschen Katholizismus einer partiellen Revision bedarf, so soll das keinesfalls mit einer nochmaligen Minimierung der Bedeutung von Frauen für und in der Kirche einhergehen. Als forschungsleitende Perspektive hat die These meiner Meinung nach auch in Zukunft eine

⁹⁸ Handweiser 21, 1882, 482 sowie Handweiser 22, 1883, 762; Handweiser 24, 1885, 314f.

⁹⁹ Handweiser 22, 1883, 762.

¹⁰⁰ Adolph Kolping, *Schriften* (Kölner Ausgabe), Bd. 3, Köln 1985, 257 (Rede auf der 5. Generalversammlung des katholischen Vereins Deutschlands, Mainz 1851). Ähnlich war im Oberrheinischen Pastoralblatt 1899 zu lesen: „Wer die Männer hat, dem gehört die Welt“ (zit. nach HALDER, *Vereine*, s. Anm. 79, 309).

¹⁰¹ Vgl. HALDER, *Vereine* (s. Anm. 79), 249.

¹⁰² Von einer schichtübergreifend größeren Beteiligung von Frauen geht McLeod aus, doch räumt er schichtspezifische Differenzen in der konkreten Ausprägung ein. Vgl. McLEOD, *Frömmigkeit* (s. Anm. 7), 136.

wichtige Funktion und einen beachtlichen Erkenntniswert. Geschlecht muß als Forschungskategorie in kirchenhistorischen oder religionsgeschichtlichen Studien mit gleichem selbstverständlichen Recht berücksichtigt werden wie andere Kategorien (z. B. Schicht oder Klasse; Wirtschaft; theologische oder philosophische Leitbilder).¹⁰³ Bereits bekanntes oder noch neu zu erschließendes Quellenmaterial wird für das 19. Jahrhundert unter der leitenden Fragestellung des Geschlechts oder konkret der „Feminisierung“ erneut oder erstmals zu analysieren sein. Erst am Ende einer ganzen Serie von weiteren Detailstudien, wird sich endgültig die wahre Reichweite der Feminisierungsthese im Kontext des deutschen Katholizismus erweisen. Die Sache liegt also doch noch nicht so offenkundig am Tage, wie Johann Emmanuel Veith gemeint hat.

¹⁰³ Beispielhaft sei hier verwiesen auf GISELA MUSCHIOL, *Klausurkonzepte – Mönche und Nonnen im 12. Jahrhundert*, Münster 1999 (= Habilitationsschrift Universität Münster).

Vom Hören und Sagen in der Kirche

„Gottes Wort voll Ehrfurcht hörend und voll Zuversicht verkündigend“ (DV 1).

Nicht vom Hörensagen, sondern vom Hören und Sagen in der Kirche soll die Rede sein. Gemeint ist das Hören und Sagen des Wortes Gottes in der Kirche. Wie das II. Vatikanische Konzil am Beginn der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung sich selbst kennzeichnete, gilt für die Kirche: „Gottes Wort voll Ehrfurcht hörend und voll Zuversicht verkündigend“ (DV 1). Gottes Wort hören und Gottes Wort verkündigen, sagen, sind die beiden Grundaufgaben der Kirche, die wichtigsten Lebensäußerungen der Kirche, die Grundvollzüge der Kirche. Die Kirche lebt aus dem Hören und Sagen des Wortes Gottes. Dabei ist zu beachten, dass das Hören zuerst kommt. Sagen kann in der Kirche nur, wer gehört hat. Die Kirche ist eine hörende und sagende Kirche. Das Sagen wird im Sinne von verkündigen verstanden. Das Sagen bezeichnet auch das Bestimmen und Entscheiden. Die internationale Zeitschrift „Concilium“ brachte 1981 ein Heft heraus mit dem Thema, der Fragestellung: „Wer hat das Sagen in der Kirche? Das entscheidende Wort“. Yves Congar¹, der zu diesem Concilium-Heft einen Beitrag beisteuerte, bemerkt einleitend zu seinen Ausführungen, die Frage laute zutreffender: Wer hat in der Kirche das Wort? Bei unserem Thema: Vom Hören und Sagen in der Kirche, geht es nur um das verkündigende Sagen, nicht etwa um das Sagen und Entscheiden im weiten Bereich der Verwaltung der Kirche.

Die Kirche wird verstanden als Familie, als „Familie Gottes“ (LG 6,4; UR 2,4). Nach LG 6,4 ist die Kirche das „Haus Gottes“, worin die Familie Gottes wohnt. Nach UR 2,4 zeigt sich die Einheit der Kirche in der brüderlichen Eintracht der Familie Gottes. Im nachsynodalen Apostolischen Schreiben „Ecclesia in Africa“ vom 14. September 1995² wird gesagt, die Synodenväter hätten in der Idee von der Kirche als Familie Gottes „einen für Afrika besonders passenden Ausdruck für das Wesen der Kirche“ (Nr. 63) erkannt.

Die einleitenden Bemerkungen machen deutlich, es geht hier um das Hö-

¹ CONGAR, Y. M.: Versuch einer katholischen Synthese (zum Thema: Wer hat das Sagen in der Kirche?), in: Concilium 17 (1981) 669–679.

² JOHANNES PAUL II.: Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Africa* vom 14. September 1995, hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 123), Bonn 1995. Vgl. dazu FRIEDRICH BECHINA, Die Kirche der „Familie Gottes“. Die Stellung dieses Theologischen Konzeptes im Zweiten Vatikanum und in den Bischofssynoden von 1974 bis 1994 im Hinblick auf eine „Famila-Dei-Ekklesiologie“. Rom 1998.

ren und Sagen des Wortes Gottes in der Kirche als Familie Gottes. Wir sprechen zuerst über das Hören und dann über das Sagen. Dabei orientieren wir uns hauptsächlich an den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils.

1. Vom Hören des Wortes Gottes in der Familie Gottes

1.1 Die Voraussetzungen des Hörens

Das Hören des Wortes Gottes setzt voraus³, dass Gott existiert, dass Gott ein personales, der Rede fähiges Wesen ist, dass Gott gesprochen hat und immer noch spricht. Das Hören des Wortes Gottes setzt voraus, dass der Mensch als Geschöpf Gottes ein des Hörens fähiges Wesen ist, ein möglicher Hörer des Wortes Gottes, aufgrund seiner Kreatürlichkeit offen, aufgeschlossen und empfänglich für das Wort Gottes ist, und zwar für das Wort Gottes, das über das Wort hinausgeht, das Gott durch seine Schöpfung spricht. Das Hören des Wortes Gottes setzt voraus, dass das Wort Gottes Wort und Antwort zugleich ist, Wort an die Menschen und Antwort auf die Fragen, Sehnsüchte und Hoffnungen der Menschen.

Das Hören des Wortes Gottes ist ein glaubensmäßiges Hören. Es setzt deshalb die Führung des Hl. Geistes voraus. Im Glauben hören kann nur, wem es gegeben ist (vgl. Phil 1,29), wer sich vom Hl. Geist leiten lässt (vgl. Röm 8,14), wer sich vom Hl. Geist innerlich zum Hören ermächtigen und befähigen lässt.

Das Hören des Wortes Gottes setzt sodann die Aufmerksamkeit voraus, die geistige Wachheit, die Wachheit des Herzens, die existenzielle Realisierung der zum geschaffenen Geist gehörenden Offenheit und Empfangsbereitschaft. Der Mangel an Offenheit, das Sich-Verschließen, die Verfangenheit in sich selbst, die Unaufmerksamkeit verhindert das Hören des Wortes Gottes. Der durchschnittliche Widerpart des glaubenden Hörens ist weniger der entschiedene Unglaube als vielmehr die offensichtlich tief eingewurzelte Unaufmerksamkeit und auch der Wille, nur sich selbst und auf sich selbst zu hören.

1.2 Die Gestalten des Hörens

Das Hören des Wortes Gottes ist ein Strukturelement des Glaubens. Genau genommen stehen Glauben und Hören in einem dreifachen Verhältnis⁴. Das

³ PIEPER, J.: Über den Glauben, München ²1967; DERS.: Was heißt „Gott spricht“?, in: DERS.: Über die Schwierigkeit heute zu glauben. Aufsätze und Reden, München 1974, 136–170.

⁴ Vgl. SCHLIER, H.: Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium, in: DERS.: Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg – Basel – Wien ²1967, 279–293; DERS.: Nun aber bleiben diese Drei. Grundriß des christlichen Lebensvollzuges, Einsiedeln ²1972.

Hören geht erstens dem Glauben voraus und eröffnet den Glauben. Paulus schreibt in Röm 10,14: „Wie aber sollen sie glauben, von dem sie nicht hörten?“ Das Hören ist zweitens mit dem Glauben identisch. Es vollzieht sich im Glauben. Glauben heißt hören. Das Hören folgt drittens dem Glauben. Der Glaube verwahrt sich im Hören, in dem Hören, das die Gestalt des Gehorsams annimmt. Das Hören des Gehorsams besteht darin, dass man in dem gehörten Wort Gottes verweilt. Paulus spricht vom Gehorsam des Glaubens (vgl. Röm 1,5; 16,26).

Vom Hören als Gehorchen sind alle Formen des Gehorsams zu verstehen, die in der Kirche, der Familie Gottes, eine Rolle spielen⁵: der Gehorsam des Glaubens zuerst, dann der religiöse Gehorsam des Willens und des Verstandes, der dem authentischen Lehramt des Papstes oder des Bischofskollegiums entgegengebracht wird, ferner der Gesetzesgehorsam, die gehorsame Befolgung der kirchlichen Gesetze, weiter der Dienstgehorsam als der pastorale Gehorsam aller Seelsorger und schließlich auch der Ordensgehorsam, den das II. Vatikanische Konzil in einer glücklichen Formulierung als durch den „Gehorsam gefestigte[n] Freiheit“ (LG 4,1) bezeichnet. Der Gehorsam, grundlegend der Glaubensgehorsam, bewirkt Frieden. *Oboedientia et pax*, so lautete der Wahlspruch Johannes XXIII.

Nach dem NT ist aber nicht nur das Hören eine Vollzugsweise des Glaubens, sondern auch das Sehen. Das geistige Sehen steht – wie das geistige Hören – zum Glauben in einem dreifachen Verhältnis. Das lässt sich besonders aus dem 4. Evangelium entnehmen. Das Sehen geht erstens dem Glauben voraus. Es eröffnet den Glauben. Sehen und Glauben werden zweitens zusammen gebraucht. Glauben heißt sehen. Drittens kann das Sehen dem Glauben folgen.

Das Hören des Wortes Gottes gewinnt also seine Gestalt durch ein dreifaches Verhältnis zum Glauben und durch seine Verbindung mit dem Sehen, das ebenfalls in einem dreifachen Verhältnis zum Glauben steht.

Das Hören tut sich dem auf, was ihm entgegenkommt. Das Sehen öffnet sich dem, was sich ihm zeigt. Der Glaube ist die Weise sich dem Wort Gottes, zentral Jesus Christus, im Hören und Sehen zu eröffnen. Er ist ein Offenwerden für das im Wort Gottes, in Christus, auf uns eindringende Leben.

Weil sich das Glauben als Hören und Sehen vollzieht, spricht man von den Ohren und Augen des Glaubens. Luther betonte das Hören, als er sagte: allein die Ohren sind die Organe des Christenmenschen (*solae aures organae sunt christiani hominis*).

Eine Seligpreisung des Herrn lautet: „Selig, die ein reines Herz haben, denn sie werden Gott schauen“ (Mt 5,8). Das lässt sich auch auf das Hören

⁵ Vgl. SCHÜTZEICHEL, H.: Der Gehorsam gegenüber dem Evangelium: Der Gehorsam in der Kirche, in: DERS.: Die Majestät des Evangeliums, Trier 1999, 166–188.

Gottes beziehen. Man kann formulieren: Selig, die ein reines Herz haben, denn sie werden Gott hören und sehen. Das reine Herz ist das sündenfreie Herz. Es wird sündenfrei und rein durch den Glauben. Der Glaube reinigt das Herz. Nach Apg 15,9 erklärte Petrus, Gott habe die Herzen der Heiden durch den Glauben gereinigt. Das Hören und Sehen Gottes, das einem reinen Herzen geschenkt wird, bezeichnet das Hören und Sehen, das auf den Glauben folgt.

Die Gestalt des Hörens des Wortes Gottes lässt sich auch mit Begriffen der Existenzphilosophie bestimmen⁶. Das Wort Gottes muss existenzial und existenziell gehört werden. Das existenziale Hören des Wortes Gottes erfolgt von der Grundstruktur und Grundverfasstheit des Menschen als der zu Gott hin offenen, weil in ihm gründenden und auf ihn bezogenen Existenz. Das existenziale Hören des Wortes Gottes ist ein Hören, in dem der Mensch, mit der ganzen Wachheit und Wahrheit des „Ich bin“ anwesend ist, ein Hören, das in voller Offenheit des Geistes und des Herzens geschieht und in dem diese Offenheit ihr eigentliches Woher und Wohin findet. Das existenzielle Hören ist das Hören im Sinne der Betroffenheit, des Engagements, des mich Angehens, des Bewusstseins: es geht beim Wort Gottes um mich, um Sinn und Heil meines Daseins.

1.3 Die Orte des Hörens

Wo lässt sich Gottes Wort hören und vernehmen? Wo spricht Gott? Die Orte seines Sprechens sind auch die Orte seines Hörens. Wie der Anfang des Hebräerbriefes verkündet, hat Gott viele Male und auf vielerlei Weise einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten und in dieser Endzeit zu uns durch den Sohn (vgl. Hebr 1,1.2). Ein weiteres Sprechen Gottes vor der Wiederkunft Christi ist nicht zu erwarten. In Christus ist das ursprüngliche, das offenbarende Sprechen Gottes zum Ende und zur Erfüllung gekommen. Christus ist das abschließende und endgültige Wort Gottes an die Menschen. Aber das Ende des Sprechens Gottes in Christus bedeutet das immerwährende Angesprochensein des Menschen von Gott, die beständige Ansprache Gottes an den Menschen. Das ursprüngliche, offenbarende Sprechen Gottes setzt sich ständig fort in der lebendigen Verkündigung des Evangeliums (viva vox Evangelii), in der lebendigen Überlieferung des Wortes Gottes in und durch die Kirche. Wie die Erschaffung der Welt durch Gott sich fortsetzt in der Erhaltung der Welt durch Gott, so setzt sich das ursprüngliche Sprechen Gottes im Offenbarungsgeschehen, das abgeschlossen ist, fort im Sprechen Gottes

⁶ Vgl. FRIES, H.: Vom Hören des Wortes Gottes. Eine fundamentaltheologische Überlegung, in: *Einsicht und Glaube. Gottlieb Söhngen zum 70. Geburtstag am 21. Mai 1962*, hg. von J. RATZINGER und H. FRIES, Freiburg – Basel – Wien 1962, 15–27, bes. 21 f.; DERS.: *Fundamentaltheologie*, Graz – Wien – Köln² 1985, 79–84.

durch die lebendige Verkündigung des Evangeliums, die lebendige Überlieferung des Wortes Gottes in und durch die Kirche. Die lebendige Verkündigung und Überlieferung des Wortes Gottes kennt drei Gestalten oder Vollzugsweisen: das Lehren, das Leben und den Gottesdienst. Das Hauptelement und Hauptinstrument der lebendigen Überlieferung ist die Hl. Schrift. Entscheidend ist: Die lebendige Überlieferung hat Gesprächscharakter. In ihr ist Gott, der zuerst gesprochen hat, dauernd im Gespräch mit der Kirche und den einzelnen Christen. In ihr lässt Gottes Wort sich hören und vernehmen. Das II. Vaticanum drückt das mehrfach aus. In der Offenbarungskonstitution *Dei verbum* (8,3) heißt es: Durch die Überlieferung spricht Gott, „der einst gesprochen hat, ohne Unterlass mit der Braut seines geliebten Sohnes, und der Heilige Geist, durch den die lebendige Stimme des Evangeliums in der Kirche und durch sie in der Welt widerhallt, führt die Gläubigen in alle Wahrheit ein und lässt das Wort Christi in Überfülle unter ihnen wohnen (vgl. Kol 3,16)“. Nach diesem Text lässt sich in der lebendigen Überlieferung der Kirche der dreifaltige Gott vernehmen, der Vater, der mit der Kirche, der Braut des geliebten Sohnes spricht, der Hl. Geist, der in alle Wahrheit einführt und das Wort Christi reichlich mitteilt, und Christus, dessen Wort durch den Hl. Geist gegenwärtig gemacht wird. Auch an anderen Stellen der Offenbarungskonstitution *Dei verbum* wird die lebendige Überlieferung des Wortes Gottes als ein göttliches Geschehen dargestellt, als ein Geschehen, das Gott, der Vater, Christus und der Hl. Geist bestimmen (vgl. 7,1; 8,2; 9; 10,2.3; 21; 25). Mit dem Gesprächscharakter der lebendigen Überlieferung hängen weitere Aussagen des Konzils zusammen. In *Dei verbum* 25,1 wird über die Leser der Hl. Schrift gesagt: „Sie sollen daran denken, dass Gebet die Lesung der Hl. Schrift begleiten muss, damit sie zu einem Gespräch werde zwischen Gott und Mensch; denn [so Ambrosius] ‚ihn reden wir an, wenn wir beten; ihn hören wir, wenn wir Gottes Weisungen lesen‘“. Demnach stellt die mit Gebet verbundene Schriftlesung ein Gespräch zwischen Gott und Mensch dar. Die Hl. Schrift ist nach *Dei verbum*, weil inspiriert, „Gottes Rede“ (DV 9) und wahrhaft „Wort Gottes“ (DV 24). Sodann lehrt das II. Vaticanum in der Liturgiekonstitution: In der Liturgie spricht Gott zu seinem Volk, in ihr verkündet Christus noch immer das Evangelium (vgl. SC 33,1). Christus „selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden“ (SC 7,1). Beachtenswert ist weiter, was in der Kirchenkonstitution über die Heiligen gesagt wird: Im Leben der Heiligen „zeigt Gott in lebendiger Weise seine Gegenwart und sein Antlitz. In ihnen redet er selbst zu uns, gibt er uns ein Zeichen seines Reiches“ (LG 50,2). Gott redet in den Heiligen zu uns. Das kann wirksam geschehen, wenn eine Selig- oder Heiligsprechung erfolgt und vor allem, wenn das Gedächtnis der Heiligen begangen wird. Wie es in den Präfationen von den Heiligen ausgedrückt wird, schenkt Gott im Leben der Heiligen ein Vorbild und leuchtendes Zeichen seiner Liebe.

Nach dem bisher Gesagten sind Orte des Sprechens Gottes und damit des Hörens des Wortes Gottes: die lebendige Überlieferung des Wortes Gottes in und durch die Kirche, die Hl. Schrift, die Liturgie und die Heiligen. Es kommen aber noch zwei Orte hinzu, nämlich die Zeichen der Zeit und das Gewissen.

Die Päpste Johannes XXIII., Paul VI. und Johannes Paul II. sowie das II. Vatikanische Konzil fordern auf, die Zeichen der Zeit zu erkennen.⁷ In der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* wird dargelegt: Zur Erfüllung ihres Auftrages, unter der Leitung des Heiligen Geistes das Werk Christi weiterzuführen, „obliegt der Kirche die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen“ (GS 4,1). Es geht darum, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen unserer Zeit, die Zeichen des Willens Gottes zu unterscheiden. Dabei richtet sich die Aufmerksamkeit vorrangig auf die Werte, die heute bevorzugt werden (vgl. GS 11,1.2). Gott, der in Jesus Christus endgültig gesprochen hat, wendet sich durch die Zeichen der Zeit an die Menschen einer bestimmten Generation, nicht um ihnen eine neue Offenbarung zu bringen, ein neues Wort zu sagen, sondern um die einmal ergangene Offenbarung zu beleuchten und, was das Verständnis angeht, zu entfalten. Gott bedient sich der jeweiligen, geschichtlichen Situation, um sein Wort, das er ein für allemal gesprochen hat, immer verständlicher und wirksamer zu machen. Die Zeichen der Zeit sind deshalb ein Ort des Sprechens Gottes und damit des Hörens auf das Wort Gottes. Das Bemühen, in den Zeichen der Zeit die Stimme Gottes zu hören, erfordert in besonderer Weise die Führung des Hl. Geistes. Der Hl. Geist bewirkt den Glauben, der allererst die Zeichen der Zeit zu deuten vermag. Er schenkt dem Glauben die Fähigkeit der Unterscheidung der Geister (vgl. 1 Kor 12,10) und das Gespür für das Christliche durch den Glaubenssinn. Der geistbeseelte Glaube weiß, dass viele Geschehnisse nicht eindeutig sind und folglich unterschiedliche Urteile zulassen. Er widersteht der Versuchung, im Erfolg, im Fortschritt und im Sieg vorschnell und ausschließlich die Offenbarung Gottes zu sehen. Er übersieht nicht das Böse in der Welt und das Aufgebrachtsein vieler Menschen dem Evangelium und der Kirche gegenüber. Er hält auseinander den Zeitgeist und den Geist der Zeit, d.h. das Negative und das Positive einer Zeit. Er bedenkt dabei, dass Gott sich durch beides, den negativen Zeitgeist und den positiven Geist der

⁷ Vgl. SCHÜTZZEHEL, H.: Die Zeichen der Zeit erkennen, in: DERS.: Wege in das Geheimnis, Trier 1989, 160–169.

Zeit, an die Kirche und die Gläubigen wenden kann. Gott vermag auch das Negative und das Böse sowie die Feindschaft und Verfolgung in der Welt seinen Heilsplänen mit den Menschen dienstbar zu machen (vgl. GS 44,3). Der Glaube kann bei der Deutung der Zeichen der Zeit irren und dem Subjektivismus erliegen. Er wird aber in unserer Epoche in den Zeichen und Stimmen der Zeit alles das als Wille und Wunsch Gottes werten, was folgende drei christlichen Grundwerte fördert: erstens die Würde der menschlichen Person, zweitens die recht verstandene Freiheit und drittens die Liebe.

In den Zeichen der Zeit spricht Gott durch die konkrete Geschichte der Menschheit. Er spricht dabei auch, er gibt dabei auch Zeichen seines Willens in der persönlichen Geschichte jedes einzelnen Menschen. Es gehört deshalb zum Hören auf das Wort Gottes, dass der Gläubige in seiner persönlichen Lebensgeschichte das Wort und den Willen Gottes zu vernehmen sich bemüht. Dabei kann ein junger Mensch auch den Ruf Gottes zum Priestertum oder zum Ordensleben hören und vernehmen. Schließlich ist in unserem Zusammenhang zu bedenken: Für das Lesen der Zeichen der Zeit, das Hören der Stimme Gottes in den Zeichen der Zeit braucht es eher einen Propheten als einen Lehrer. In der Kunst, die Zeichen der Zeit zu deuten, offenbart sich mehr das Prophetische in der Kirche als das rein Lehrhafte.

In diesem Zusammenhang bleibt auch zu beachten: Der Christ prüft alles und behält das Gute (vgl. 1 Thess 5,21). Er weiß, dass ihm alles gehört (vgl. 1 Kor 3,21). Deshalb vermag er auch die Stimme Gottes zu vernehmen in dem Wahren und Heiligen der nichtchristlichen Religionen (vgl. LG 17; NA 2,2), in den Erkenntnissen der Philosophen und Denker (vgl. GS 44; 58,2; Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „*Novo millennio ineunte*“ Nr. 56) und in den Einsichten der Dichter und Schriftsteller⁸ sowie in den Werken aller Künstler.⁹ Auf diese Weise kann er eine Vertiefung seiner Frömmigkeit erfahren¹⁰.

⁸ Vgl. die Schriften GUARDINIS über Dante, Dostojewskij, Hölderlin, Rilke und Mörike (vgl. BALTHASAR, H. U. von: Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung, München 1970, bes. 68–89; 114/115) sowie die Publikationen H. U. von BALTHASARS über Dante, Hamann, Solowjew, Hopkins, Péguy, Hölderlin und Goethe (Herrlichkeit 2 und 3/1. Einsiedeln 1962 und 1965); SÖHNGEN, G.: Goethes Christlichkeit, in: DERS., Die Einheit in der Theologie, München 1952, 372–392; KUSCHEL, K.-J.: Vielleicht hält Gott sich einige Dichter“. Literarisch-theologische Portraits. Mainz 1996; DERS., Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur. Düsseldorf 1997; KOCH, E., Goethe und der Katholizismus, in: IkaZ 28 (1999) 374–384; vgl. auch TH. SCHREIJÄCK (Hrsg.), Spuren zum Geheimnis. Theologie und moderne Literatur. Ostfildern 2000; G. LANGENHORST, Theologie und Literatur 2001, in: SrdZ 126 (2001), 121–132.

⁹ Vgl. G. LARCHER, Bildende Kunst und Kirche. Fundamentaltheologisches zu ihrem Verhältnis heute, in: Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform (Für H. J. Pottmeyer), hrsg. von W. GEERLINGS und M. SECKLER, Freiburg – Basel – Wien 1994, 431–442.

¹⁰ Der Arzt und Dichter Hans Carossa (1878–1956) erklärte am 8. Juni 1938 in Weimar innerhalb seines Vortrages über die Wirkungen Goethes in der Gegenwart (Sämtliche Werke

Ein Ort des Hörens auf das Wort Gottes ist nicht zuletzt das Gewissen. Das menschliche Gewissen ist eine Größe, die unter vielen Gesichtspunkten betrachtet werden kann, psychologisch, soziologisch, pädagogisch, philosophisch und auch theologisch. Eine Kurzdefinition des Gewissens lautet: Das Gewissen ist die Stimme Gottes. Diese Kurzdefinition kann missverstanden werden. Das Gewissen ist nicht nur als Stimme zu verstehen, sondern umfassender, nämlich als Ort der Begegnung mit Gott. Das II. Vatikanische Konzil erklärt in *Gaudium et spes* (16; vgl. auch *Veritatis splendor* 55): „Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist.“ Das Gewissen ist ein Ruf, der aus uns und über uns kommt. Vielleicht ist es genauer zu sagen: Das Gewissen ist nicht die Stimme Gottes, sondern das Echo der Stimme Gottes¹¹. Aber es bleibt bestehen, dass das Gewissen ein Ort ist, wo sich Gott hören und vernehmen lassen kann, wo er dem Menschenweisend begegnet.

Aus den beiden letzten Jahrhunderten werden über 900 Erscheinungen und Botschaften Mariens berichtet. Die meisten davon wurden von der Kirche abgewiesen und als unecht qualifiziert oder unentschieden gelassen. Kirchlich anerkannte Marienerscheinungen verbinden sich z. B. mit den Orten Lourdes, Fatima und Banneux. Erscheinungen und Botschaften Mariens sind theologisch möglich¹². Die Möglichkeit gründet einmal in der Geschichtsmächtigkeit Gottes. Gott kann sich selbst und Menschen, die mit ihm in enger Gemeinschaft verbunden leben, erfahrbar machen. Die Möglichkeit gründet ferner in der geistlichen Mutterschaft Mariens, die sich vollzieht durch ihre vielfältige Fürbitte und durch ihre liebende Sorge für die Gläubigen auf Erden (vgl. LG 62; 63). Erscheinungen und Botschaften können Ausdruck der mütterlichen Sorge Mariens für die Gläubigen sein. Sie können deshalb auch eine Weise sein, in der Gott zu den Menschen spricht. Das Sprechen Gottes durch Botschaften Mariens fügt seinem ursprünglichen und endgültigen Offenbarungswort nichts im Sinne einer Ergänzung oder Änderung hinzu. Es erinnert und verkündet mit neuem Glanz, was schon gesagt und geoffenbart ist. Es dient der Aktualisierung der biblischen Offenbarung und damit der Belebung von Glaube, Hoffnung und Liebe. Aber das Sprechen Gottes

II, Frankfurt/M. 1962, 958): „Es atmet keiner unter uns, kein Katholik, kein Protestant, kein Heide, der nicht vom alten wie vom jungen Goethe Erquickung und Bestärkung, ja sogar eine Vertiefung seiner Frömmigkeit empfangen könnte.“

¹¹ FRIES, H.: Vor der Entscheidung. Graz – Wien – Köln 1995, 8; PIEGSA, J.: Würde und Heilsbedeutsamkeit des Gewissens, in: Zweites Vatikanisches Konzil. Das bleibende Anliegen, hrsg. von JOACHIM PIEGSA, St. Ottilien 1991, 182–187.

¹² Vgl. ZIEGENAUS, A. (Hg.): Marienerscheinungen. Ihre Echtheit und Bedeutung im Leben der Kirche. Regensburg 1995; BEINERT, W.: Marienerscheinungen, in: LThK³ VI, 1369–1370; MÜLLER, J.: Warum erscheint Maria so oft? Erscheinungsorte Mariens und ihre weltweiten Botschaften. St. Andrä-Wörtern 1999.

durch Botschaften Mariens gehört in den Bereich der Privatoffenbarungen, die nicht, wie die öffentliche Offenbarung, allgemein verpflichten. Vor allem ist angesichts der vielen berichteten Erscheinungen und Botschaften Mariens höchste Zurückhaltung und die Nüchternheit des christlichen Glaubens geboten.

2. Vom Sagen des Wortes Gottes in der Familie Gottes

Das Sagen umschreibt das Überliefern des ursprünglichen Wortes Gottes, das lebendige Verkündigen des Evangeliums. Wie beim Sprechen Gottes selbst ist beim Sagen des Wortes Gottes die Liebe der Beweggrund (aus Liebe), der Bestimmungsgrund (durch Liebe) und der Zielgrund (für Liebe). Im übrigen stellen sich drei Fragen: Sie beziehen sich auf die Mitte, auf die Gestalten und auf die Subjekte des Sagens.

2.1 Die Mitte des Sagens

Die Mitte des Sagens des Wortes Gottes ist Jesus Christus. Inhaltlich ist das Sagen zentral und hauptsächlich durch Jesus Christus bestimmt. Näherhin lässt sich formulieren¹³: Die Mitte und das Zentrum des Wortes Gottes oder des Evangeliums ist der für uns Mensch gewordene, gekreuzigte und aufgestandene Christus, der untrennbar verbunden ist mit dem göttlichen Vater und dem Hl. Geist. Diese Mitte vereinigt drei Elemente, nämlich das christologische Element, d. h. Menschwerdung, Kreuzestod und Auferstehung Christi, das dreifach-eine Zentrum des Heilsgeschehens, dann das trinitarische Element: Christus in seiner unlöslichen Verbindung mit dem Vater im Himmel und dem Hl. Geist, und schließlich das soteriologische Element: Menschwerdung, Kreuzestod und Auferstehung Christi für uns. Gott ist in Christus durch den Hl. Geist das Heil der Menschen. Diese so bestimmte Mitte des Sagens des Wortes Gottes ist innerkatholisch, ökumenisch und religionstheologisch bedeutsam. Wer als Katholik das Wort Gottes sagt oder verkündigt, muss sich bei seinem Sagen und damit bei seinem Glauben, Denken und Leben auf ihre Mitte konzentrieren. Wer die genannte christologisch-trinitarisch-soteriologische Mitte nicht sagt und nicht glaubt, der sagt und glaubt das Wichtigste, die Hauptsache nicht. Die ökumenische Bedeutung der skizzierten Mitte des Sagens des Wortes Gottes zeigt sich darin, dass die christlichen Kirchen diese Mitte gemeinsam haben, in dieser Mitte nicht gespalten oder getrennt sind. Diese Mitte können die katholische Kirche, die Ostkirchen, die Anglikanische Kirchengemeinschaft und die reformatorischen Kirchen gemeinsam sagen,

¹³ SCHÜTZEICHEL, H.: Das hierarchische Denken in der Theologie, in: DERS.: Wege in das Geheimnis, Trier 1989, 117–138.

bezeugen und bekennen. Die religionstheologische Bedeutung der christologisch-trinitarisch-soteriologischen Mitte des Sagens des Wortes Gottes besagt: diese Mitte offenbart das Spezifische und Besondere des christlichen Glaubens gegenüber den nichtchristlichen Religionen. Nur die Christen glauben und bezeugen den für uns menschengewordenen, gekreuzigten und auf-erstandenen Christus und in ihm den dreifaltigen Gott.

2.2 Die Gestalten oder Vollzugsweisen des Sagens des Wortes Gottes

Nach einer Aussage des II. Vatikanischen Konzils in der Offenbarungskonstitution *Dei verbum* (8,1) „führt die Kirche in ihrer Lehre, in ihrem Leben und in ihren Kult durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt“. Das bedeutet für die Frage nach den Gestalten oder Vollzugsweisen des Sagens des Wortes Gottes: es gibt drei Gestalten oder Vollzugsweisen: das Lehren, das Leben und der Gottesdienst, d. h. das lehrende Sagen, das lebensmäßige Sagen und das gottesdienstliche Sagen, oder auch so formuliert: das verkündigende Sagen, das bezeugende Sagen und das feiernde Sagen.

Das lehrende Sagen meint nicht nur das wissenschaftliche Lehren, das Dozieren, sondern alle sprachlichen Äußerungen der Überlieferung des Wortes Gottes. Das lehrende Sagen ist das Verkündigen. Die Verkündigung kommt aus dem Glauben, hat im Glauben ihre Voraussetzung und ihre Seele. Paulus schreibt 2 Kor 4,13 (Ps 116,10): „Ich habe geglaubt, darum habe ich geredet“. Auch wir glauben und reden.“ Es sei hier angemerkt die Unterscheidung von sagen und reden. Wer das Wort Gottes verkündet, wer es sagt, muss einer sein, der wirklich etwas zu sagen hat und nicht nur redet. Heinrich Schlier schreibt in seinem Nachruf auf Erik Peterson: „Er hatte etwas zu sagen und redete nicht nur.“¹⁴ Das muss grundsätzlich von jedem Verkünder des Wortes Gottes gelten: wirklich sagen, nicht nur reden. Das Verkündigen setzt aber den Glauben nicht nur voraus, es zielt auch auf den Glauben, auf die Weckung und Förderung des Glaubens, auf die Annahme und das Ergreifen des Wortes Gottes. Der Glaube beansprucht den ganzen Menschen, alle seine geistigen Kräfte, den Verstand, den Willen und das Gemüt. Deshalb besteht die den Glauben wecken und fördern wollende Verkündigung nicht nur in einer intellektuellen Belehrung oder nur in einer Information. Die Verkündigung wendet sich nicht nur an den Intellekt, sondern auch an den Willen und das Gemüt des Menschen. Sie informiert nicht nur, sondern ruft und lädt ein zum Glauben.

Im übrigen umfasst das aus dem Glauben kommende und auf den Glauben zielende verkündigende Sagen des Wortes Gottes ein Dreifaches, nämlich die

¹⁴ Vgl. Hochland 53 (1960) 285.

Proklamation, die Interpretation und die Applikation des Wortes Gottes. Die Proklamation bezeichnet das ausrufende Darbieten und das Zurufen des Wortes als Botschaft Gottes. Die Interpretation vollzieht sich durch Auslegen, Entfalten, Verdeutlichen und Verteidigen des Wortes Gottes, konkret oft in der Auslegung der Hl. Schrift, dem Hauptelement und Hauptdokument der kirchlichen Überlieferung des Wortes Gottes. Die Applikation geschieht in der Anwendung des Wortes Gottes auf die kirchliche Lage und Situation der Adressaten, damit es wirklich zu einem existenzialen und existenziellen Hören und Ergreifen des Wortes Gottes kommt.

Wie das lehrende oder verkündigende Sagen des Wortes Gottes kommen auch das lebensmäßige oder bezeugende Sagen und das gottesdienstliche oder feiernde Sagen des Wortes Gottes aus dem Glauben und zielen auf den Glauben.

Das lebensmäßige oder bezeugende Sagen des Wortes Gottes zeigt sich im gesamten Leben der Kirche, im konkreten christlichen Leben, im lebendigen Glauben, in der lebendigen Hoffnung und in der lebendigen Liebe, besonders bedeutsam im christlichen Leben innerhalb der Familie, der Hauskirche, wo die Eltern „durch Wort und Beispiel für ihre Kinder die ersten Glaubensboten“ sind (LG 11,2), „wo die christliche Religion die ganze Einrichtung des Lebens durchdringt und von Tag zu Tag mehr umbildet“ (LG 35,3). Besonders herauszustellen ist hier das Leben der Heiligen, zumal das Blutzeugnis der Märtyrer. In ökumenischer Hinsicht ist zu bedenken: Heilige und Märtyrer haben alle christlichen Kirchen. Sie geben dem Anruf zur Einheit der Christen neue Kraft. In seiner ökumenischen Enzyklika betont der Papst: „Der Märtyrertod ist die intensivste Gemeinschaft mit Christus, die es geben kann. In Ihm ist die unvollkommene, aber real gegebene kirchliche Gemeinschaft schon vollkommen.“¹⁵

Das lebensmäßige oder bezeugende Sagen des Wortes Gottes zeigt sich weiter in der gesamten kirchlichen Praxis mit ihren Vorschriften, Gebräuchen, Gewohnheiten, mit ihren verschiedenen Ordensgemeinschaften und den besonderen Lebensstilen und im Gesamt der christlichen Kunst (Architektur, Plastik, Malerei, Musik, Dichtung).

Das führt zur dritten Gestalt oder Vollzugsweise des Sagens des Wortes Gottes, zum Kult, zum Gottesdienst, zum gottesdienstlichen oder feiernden Sagen des Wortes Gottes, zur gesamten Gottesverehrung in der Liturgie, in der Feier der Sakramente, im Stundengebet, im liturgischen Jahr, in Andachten, religiösen Gebräuchen und vielfältigen Formen der Volksfrömmigkeit. In der Liturgie, namentlich in den Sakramenten, nimmt das Sagen eine besonde-

¹⁵ JOHANNES PAUL II.: Enzyklika *Ut unum sint* vom 25. Mai 1995, hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121), Bonn 1995, Nr. 84.

re Gestalt an. Das sakramentale Wort ist ein besonders wirkmächtiges Sagen. Das sakramentale Wort in der Eucharistie ist ein gegenwärtigsetzendes Sagen.

2.3 Die Subjekte des Sagens

Wer sagt das Wort Gottes? Letztlich Gott selbst. Subjekt des Sagens ist die gesamte Kirche, jedes Glied der Familie Gottes. Aufgrund der Teilhabe am dreifachen Amt Christi sind alle Glieder der Kirche befähigt und ermächtigt zum Sagen des Wortes Gottes, und zwar in den drei genannten Gestalten des Verkündigens, des Lebens und des Gottesdienstes. Wie es im Laienkapitel der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils dargestellt wird, realisieren die Laien ihre Teilhabe am Prophetenamt Christi als Zeugen, die mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes ausgerüstet sind und die die Kraft des Evangeliums im alltäglichen Familien- und Gesellschaftsleben aufleuchten lassen sowie die Botschaft Christi durch das Zeugnis des Lebens und durch das Wort verkündigen (vgl. LG 35).

Die Teilhabe am Priesteramt Christi realisieren sie durch den priesterlichen Kult und geistige Opfer. Alle ihre Werke, Gebete und apostolischen Unternehmungen, ihr Ehe- und Familienleben, die geistige und körperliche Erholung, wenn sie im Geist getan werden, und das geduldige Tragen der Lasten des Lebens sind geistige Opfer, die in der Feier der Eucharistie und der Darbringung des Herrenleibes dem Vater im Himmel voll Frömmigkeit dargebracht werden (vgl. LG 34). In der Teilnahme am eucharistischen Opfer bringen die Gläubigen das göttliche Opferlamm Gott dar und sich selbst mit ihm (vgl. LG 11,1).

Die Teilhabe am Königsamt, an der Herrschaftsmacht Christi, realisieren die Gläubigen dadurch, dass sie in königlicher Freiheit, „durch Selbstverleugnung und ein heiliges Leben das Reich der Sünde in sich selbst besiegen“, und dass sie Christus in den anderen dienen und ihre Brüder und Schwestern in Demut und Geduld zu Christus hinführen, dem König, „dem zu dienen herrschen bedeutet“ (LG 36).

Unter den Gliedern der Kirche sind in besonderer Weise Subjekte des Sagens des Wortes Gottes die Eltern in der Familie (vgl. LG 11,2; 35,3), die Religionslehrer, die Pastoral- und Gemeindereferenten, die Charismatiker, die wissenschaftlichen Theologen und alle, die das Sakrament des Ordo empfangen haben, zumal die Bischöfe. Die Bischöfe sind die authentischen, „mit der Autorität Christi ausgerüsteten Lehrer“ in der Kirche, die Zeugen der göttlichen und katholischen Wahrheit, die „Lehrer und Richter des Glaubens und der Sitten“. Der Bischof von Rom, der Papst, ist der „oberste Hirt und Lehrer aller Christgläubigen“ (LG 25).

Das Lehramt der Bischöfe, das in ordentlicher und außerordentlicher Weise ausgeübt wird, sagt und erklärt das Wort Gottes authentisch. Aus gött-

lichem Auftrag und mit dem Beistand des Hl. Geistes hört es voll Ehrfurcht das Wort Gottes, bewahrt es das Wort Gottes heilig und legt es treu aus (vgl. DV 10,2). Diesem Lehramt der Bischöfe (dem *magisterium cathedrae pastoralis* bzw. *pontificalis*)¹⁶ kommt die Leitung in der Glaubensverkündigung, im Sagen des Wortes Gottes zu. Mit Thomas v. Aquin kann man von diesem *magisterium cathedrae pastoralis* bzw. *pontificalis* das Lehramt der wissenschaftlichen Theologen unterscheiden, das *magisterium cathedrae magistralis*. Dieses Lehramt der Glaubenswissenschaft beruht auf der öffentlich anerkannten persönlichen wissenschaftlichen Kompetenz der Theologen. Alle Subjekte des Sagens des Wortes Gottes wirken zusammen (vgl. DV 10,1), was einschließt, dass sie beim Sagen und Verkünden des Wortes Gottes aufeinander hören und im Sagen des jeweils anderen das Zeugnis Gottes entdecken. Deshalb mahnt das II. Vaticanum die Glieder der katholischen Kirche, „bei Anerkennung aller rechtmäßigen Verschiedenheit, gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht zu pflegen, um ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen, die das eine Volk Gottes bilden, seien es die Hirten oder seien es die übrigen Christgläubigen“ (GS 92,2).

Wer die Subjekte des Sagens und Lehrens in der Kirche bedenkt, darf nicht übersehen, was in Jak 3,1¹⁷ gefordert wird: „Nicht so viele von Euch, meine Brüder, sollen Lehrer werden. Ihr wisst, dass wir im Gericht strenger beurteilt werden.“ Der Lehrende setzt sich der Gefahr aus, sich konkret im Wort zu verfehlen, z. B. Unnützes zu reden. Jesus warnte: „Ich sage Euch: Über jedes unnütze Wort, das die Menschen reden, müssen sie am Tag des Gerichts Rechenschaft ablegen“ (Mt 12,36). Lehrer stehen auch in der Gefahr, mit anderen Lehrern um Einfluss und Macht zu streiten.

Es wäre gewiss noch vieles darzulegen über das Hören und Sagen des Wortes Gottes in der Kirche, der Familie Gottes. Besonders wäre darauf hinzuweisen, dass das Hören und Sagen oft unvollkommen und unzulänglich ist. Aber es ist deutlich geworden: Die Kirche, die Familie Gottes, steht unter dem Wort Gottes. Sie hört und sagt das Wort Gottes. Sie ist eine hörende und sagende Kirche. Sie bildet eine Gemeinschaft des Hörens und Sagens. Das Hören und Sagen, das Annehmen und Weitergeben des Wortes Gottes sind die Lebensvollzüge der Kirche. Die Kirche lebt durch Hören und Sagen.

¹⁶ Vgl. SECKLER, M.: Die schiefen Wände des Lehrhauses, Freiburg – Basel – Wien 1988, 111–115 (Zwei Lehramter bei Thomas v. Aquin).

¹⁷ Zu Jak 3,1 vgl. z. B. F. MUSSNER: Der Jakobusbrief (HThK 13/1), Freiburg – Basel – Wien 1987, 157–160; E. RÜCKSTUHL: Jakobusbrief, 1.–3. Johannesbrief (NEB 17/19), Würzburg 1988, 22 f.

HALBMAJR, Alois: Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus (Salzburger Theologische Studien 13), Innsbruck – Wien: Tyrolia 2000, 460 Seiten; DM 74,00/ÖS 540,00/Sfr 71,00.

Galt bis vor wenigen Jahrzehnten der Polytheismus als überwundene Stufe und der Monotheismus als irreversible Spitze in der Entwicklung der Religionen, so ist in den letzten Jahren der Monotheismus in seiner jüdisch-christlichen Form in die Krise geraten. Man verbindet mit ihm polemisch Intoleranz, Gewalt, Monopolansprüche, Uniformität und Aggression. Dabei gäbe es, so der Vorwurf, keine Gewaltenteilung, da alles auf den einen Gott fixiert sei, der keine anderen Mächte neben sich dulde. Nicht wenige wenden sich einem – aufgeklärten – Polytheismus zu, der zumindest beim Übergang von einem Gott zum anderen Spiel- und Freiräume zulasse. Diese Kritik trifft die Substanz des christlichen Gottesglaubens.

Alois Halbmayr setzt sich in seiner an der Theol. Fakultät Salzburg approbierten Dissertation mit dem prominenten Kritiker des Mono[tono]theismus Odo Marquard auseinander. Es wird deutlich, dass Marquard letztlich auf der These Hans Blumenbergs, Neuzeit sei ein Reflex der Selbstbehauptung des Menschen und seiner Freiheit gegenüber einem absolutistischen Willkürgott. Damit fällt er freilich weit hinter das Niveau der philosophischen und theologischen Reflexion über die Konstitution menschlicher Freiheit zurück, wie sie schon bei Thomas von Aquin, im 20. Jh. z. B. von H. Krings, W. Kasper oder Th. Pröpper geleistet wurde. Die Schwächen Marquards werden in vielen Bereichen offensichtlich, zumal seine gegenteilige Annahme, Polytheismus sei mit Toleranz, Freiheit und Bejahung des Daseins verbunden, bei näherem Hinschauen reine Fiktion ist.

Die Leistung der Arbeit liegt in der präzisen Kenntnis des Diskussionsstandes zu Fragen des Monotheismus und Polytheismus, der Theodizee und der Geschichtsphilosophie. Es gelingt dem Autor überzeugend, Theologie in den zeitgemäßen Disput einzubringen. Dies tut er ohne Verrat am Kern des Glaubens, ohne Abdankung systematisch-theologischer Argumentation. Zudem erweist er die christliche Trinitätslehre als überzeugende Vermittlung des Problems Einheit – Vielheit (Vielfalt) sowie die Notwendigkeit einer kritischen Geschichtsphilosophie in soteriologischer und somit theologischer Perspektive.

Kritisch möchte der Rez. die Übernahme der Position von W. Groß und K. J. Kuschel in der Theodizeefrage durch Halbmayr anführen. Es wäre in den Konsequenzen fatal, wollte man Gott als Urheber des Bösen ansehen. Ein solcher Gott wäre nicht lebenswert und nicht des Vertrauens würdig, er würde auch nicht der Grund der Hoffnung auf Heil und Befreiung für die unschuldig Leidenden und für die Toten sein können. Zudem wäre mit einem de facto nominalistischen Gottesbild die Suspension des Ethischen verbunden. Bei der Theodizee geht es sicher nicht einfach um Erklärungen, wohl aber um die Sicherung von Standards wie der Dignität menschlicher Freiheit, der möglichen Annahme menschlichen Lebens und der Hoffnung auf Gerechtigkeit und Versöhnung. Die Solidarität mit den Leidenden ist Grund der Theodizeefrage, als durchgehaltene, die nicht an einem bestimmten Punkt die Aufmerksamkeit aufkündigt und den Blick zynisch oder resignativ von den Opfern abwendet, ist sie aber auch sittliches Kriterium für Antwortversuche bzw. gegenüber Verweigerung von verantwortlicher Rede? Was Halbmayr zu Recht als kritische und notwendige Rekonstruktion der Geschichtsphilosophie ausführt, wäre analog auch auf die Theodizee anzuwenden.

Halbmayr geht von der Trinität als gelungenem Modell des schwierigen Verhältnisses von Einheit und Vielheit aus und führt dann die pluralistische Religionstheorie positiv als Versuch an, den universalen Anspruch des Christentums aufrechtzuerhalten und zugleich die Wahrheit anderer Religionen zu respektieren. Ihr liegt an der Erschließung des allgemei-

nen Heilswillens Gottes und zugleich am Aufweis der unterschiedlichen Heilsmöglichkeiten für die gesamte Menschheit. Von da her wird ein (wenn auch milder) Inklusivismus, für den die Vielheit der Religionen doch keine der Einheit gleichgestellte Kategorie, sondern etwas Sekundäres, Vorletztes ist, kritisiert. Ist aber eine nicht inklusivistische Universalität überhaupt zu denken? Zudem wäre zu fragen, welcher Begriff von „Gleichheit“ oder „Gleichstellung“ zugrunde liegt. Um eine Gleichstellung von trinitarischem Monotheismus und Polytheismus kann es wohl nicht gehen. Ein Monotheismus, der sich selbst anderen Polytheismen gleichstellt, ist kein Monotheismus mehr. Ein abstrakter Begriff von Gleichheit, die unterschiedslose Güte gegen alles, schlägt um in Kälte und Fremdheit gegen jedes (Adorno). – Halbmayr weiß, dass in diesem Zusammenhang der Religionstheorie „noch viele Fragen offen und ungelöst“ sind, dass „noch viel Arbeit zu leisten und noch lange nicht das letzte Wort gesprochen“ ist (424f.). Es ist ihm zuzustimmen, dass Theologie der Religionen eine Theologie des Weges ist, nicht des Habens oder Angekommenseins.

Manfred Scheuer, Trier

HEINTEL, Erich: Gesammelte Abhandlungen, Band 7, 8 und 9 (Zur Geschichte der Philosophie I, II, III), Stuttgart: fromman-holzboog 2000–02, 402, 456 und 388 Seiten, Leinen, Bd. 7 und 8 je 98,00, Bd. 9, 110,00 DM.

Mit diesen drei Bänden zur Geschichte der Philosophie finden die Gesammelten Abhandlungen des Ende 2000 verstorbenen Philosophen ihren Abschluss. Wie in den früheren Bänden werden auch hier bedeutende kleinere Arbeiten dieses angesehenen, der *philosophia perennis* verpflichteten christlichen Denkers greifbar. Heintel versteht es virtuos, zentrale Fragestellungen prägnant auf den Punkt zu bringen und ihre systematische Tragweite auszuleuchten. Der 7. Band umfasst Arbeiten zur Philosophie des 20. Jahrhunderts in Österreich, die sich teils auf Zeitabschnitte und Entwicklungen (z. B. Zwischenkriegszeit, 1945–1985), teils in Nachrufen und Rezensionen auf einzelne Persönlichkeiten beziehen. Besonders hervorzuheben ist die 1977 bei Meiner in Bd. 3 der Reihe „Philosophie in Selbstdarstellungen“ erschienene Selbstcharakterisierung Heintels (340–385). Im 8. Band finden sich eine Reihe wichtiger, für die Position des Verfassers und seine philosophiegeschichtlichen Bezüge charakteristische Texte, besonders hervorzuheben sind „Die natürliche Fundierung des Ordogedankens in der Tradition“ (119–135), „„Einheit“ als fundamentalphilosophisches Problem“ (136–158), „Das ‚Faktum‘ des ‚zweifachen Ich‘ bei Kant“ (159–186), „Gewißheit und Wahrheit bei Fichte“ (187–205), „Die Positivität des Christentums in Hegels Religionsphilosophie“ (232–250) und „Zum Begriff der Erziehungslehre im Rahmen der Freiheitlichkeit menschlicher Existenz“ (266–288). Der 9. Band enthält einerseits Beiträge zu Lexika, andererseits Rezensionen (vor allem aus dem von Heintel herausgegebenen „Wiener Jahrbuch für Philosophie“), die vorwiegend um die Vertreter des Deutschen Idealismus kreisen und zum Teil umfängliche Sammelbesprechungen sind, z. B. „Rund um Kant“ (58–117), „Zu Fichte“ (265–306).

Überblickt man das nun vollständige neunbändige Werk, so wird man es begrüßen, dass darin viele brillante, gediegene und höchst lehrreiche kleinere und größere Arbeiten Heintels zugänglich gemacht sind, deren Lektüre jedem philosophisch Interessierten zu empfehlen ist (vgl. die Rezensionen in TThZ 1996, 157–159, u. 1998, 246f.). Das Bestreben, möglichst ausnahmslos alles zu veröffentlichen, auch Peripheres, Unwichtiges, eher Belangloses, dürfte sich allerdings für das Werk nachteilig auswirken. Vier Bände mit den wichtigsten Abhandlungen wären mehr gewesen – nicht zuletzt mit Blick auf den Preis.

Arno Anzenbacher, Mainz

HERZGESELL, Johannes: *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*. Innsbrucker theologische Studien 54. Innsbruck: Tyrolia Verlag 2000, 354 Seiten, brosch., 61,50 DM.

Die Arbeit ist zu einem wichtigen Teil eine Studie über den Transzendenzbegriff Rahners und dessen hauptsächliche Entfaltungen. In dem ersten, umfangreichsten Teil behandelt Vf. den Transzendenzbegriff in philosophischer und fundamentaltheologischer Sicht. Dieser Teil der Arbeit – fast deren Hälfte – zeichnet sich aus durch große Klarheit und gedankliche Geschlossenheit. Er stellt eine vorzügliche Einführung in Rahners philosophisches und fundamentaltheologisches Denken dar. Vf. geht von den frühesten philosophischen Schriften Rahners aus und verfolgt genau und überzeugend seine geistige Entwicklung bis hin zu seinem Grundkurs. Es schließt sich ein systematisches Kapitel an, das eindringlich zeigt, wie Rahner thomanisches Erbe benutzt, um seine eigenen Anliegen zu entfalten. Die wunderbar klaren Ausführungen sind in einem „Fazit“ zusammengefasst.

Es folgt der etwas kürzere zweite Teil. Dieser handelt von der übernatürlich erhöhten Transzendenz. Sozusagen auf halbem Wege (nämlich auf den Seiten 203–214) zieht Vf. eine Zwischenbilanz. Nun fasst er nicht nur zusammen, was er vom übernatürlichen Existential und in Verbindung damit ausführt, sondern er blendet zurück. Es wird an das erinnert, was im ersten Teil behandelt wurde: die natürliche Transzendenz. Auf der weiteren Wegstrecke geht es dann um die übernatürlich erhöhte Transzendenz, die vom übernatürlichen Existential her erläutert wird. Transzendenz und Existenzial treten in ihrer Verbundenheit hervor (223 ff.). Vf. legt dar, dass Rahner in diesem Gedankenbereich gegenüber einem Strang der traditionellen Theologie Kritik übt und seine eigene Position ausbaut (ab 223). Vf. entfaltet seine eindringende und umfangreiche Kenntnis der Schriften Rahners mit aller Kraft. So beleuchtet er die diffizile Art, wie Rahner das Verhältnis von übernatürlich erhöhter Transzendenz und natürlicher Transzendenz bestimmt. Das Fazit (S. 251–255) ist ein wichtiges Ergebnis der Arbeit. Man kann fragen, ob Vf. nicht an dieser Stelle seine Darlegungen hätte beenden können (und vielleicht auch sollen). Auf jeden Fall muss man beachten, dass der folgende dritte Teil durch einen erheblichen Abstand vom Vorhergehenden getrennt ist. Nun geht es um die „spirituell-theologische Gedankenentwicklung“ des Transzendenzbegriffes.

Vf. setzt ein mit einer skizzenhaften Darlegung von Ausführungen des frühen Rahner über „spirituelle Dynamik“. Er nennt es „Dynamik der Transzendenz“. Er hätte es etwa auch benennen können: Die Lehre der geistlichen Sinne bei einer Reihe von Autoren in Patristik und Mittelalter in der Sicht des frühen Rahner. Freilich gelingt Vf. nicht ganz, den Transzendenzbegriff als ausdrücklichen Leitbegriff der damaligen geistlichen Ausführungen Rahners unter Beweis zu stellen. Ob die Darlegungen Rahners historisch zutreffend den Inhalt der dargestellten Autoren wiedergeben, wird vom Vf. nicht überprüft. Er macht schon einleitend (S. 13) darauf aufmerksam, dass er das nicht für notwendig hielt. Gegen Ende des (recht kurzen) Abschnittes erklärt Vf., dass bei Rahner die Transzendenz als ein einziger innerer geistig-geistlicher Sinn für das Göttliche umschrieben werde. Das wird leider nicht belegt, jedenfalls nicht für die Frühzeit Rahners. Es folgt eine Darlegung über Rahners Erwägungen zum Exerzitienbüchlein des Ignatius. Dies ist nun wieder erstaunlich eindringend. Hier zeigt Vf., wie die theologischen Reflexionen Rahners helfen, mystische Überlegungen des Ignatius zu durchleuchten. Der letzte Abschnitt des Buches handelt von der theologischen Tugend der Liebe. Vf. hat im Laufe seiner Darlegungen immer wieder thesenhaft zusammengefasst, was er zunächst ausführlicher behandelt hat. So enthält sein Schlusswort auch eine Reihe zusammenfassender Thesen. Darüber hinaus ein Bekenntnis des Vf.'s zur Genialität und geistlichen Größe Rahners.

Man muss wohl fragen, ob der Titel der Arbeit ganz überzeugend gewählt ist. Mir scheint, dass er die Erwartung des Lesers nicht unbedingt in die richtige Richtung führt.

Vielleicht ist das ein Anzeichen, dass insbesondere die Verschmelzung der beiden ersten gedanklich so geschlossenen Teile mit dem dritten (geistlichen) Teil nicht völlig gelungen ist. Die besonders im ersten Teil erstaunlich klare, ja weithin sogar überlegen klare Leistung lässt jedoch diese Mängel der Arbeit gern in Kauf nehmen.

Reinhold Weier, Trier

LONA, Horacio E: *An Diognet. Übersetzt und erklärt. Kommentar zu frühchristlichen Apologeten* Band 8. Freiburg: Herder 2001, 378 Seiten, geb. 104,81 Euro

Kommentare zu patristischen Autoren sind nach wie vor ein Desiderat. Umso mehr ist es zu begrüßen, wenn erstmals die Werke von Apologeten des 2. und 3. Jahrhunderts in einer auf zwölf Bände angelegten Reihe durchgehend ausgelegt werden. Von der Konzeption her steht diese Reihe in der Tradition des biblischen Kommentars und übernimmt damit die bewährte Form des „Kommentars zu den Apostolischen Vätern“ aus dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. Bereits hier durch einzelne Bände ausgewiesene Autoren wie N. Brox, H. E. Lona, K. Niederwimmer und F. R. Prostmeier finden sich nun auch unter den Herausgebern und Bearbeitern des neuen Kommentarprojekts. Das Spektrum der vorgesehenen Werke reicht vom Kerygma Petri und Quadratusfragment über die Apologien Justins, Tatians Athenagoras', Theophilus' und Tertullians bis zum Octavius des Minucius Felix. Obwohl ebenfalls zu den apologetischen Schriften dieser Epoche gehörend, sind Hermias' „Spottschrift auf die Philosophen“ sowie die pseudo-justinischen Werke *Oratio ad Graecos* und *De Monarchia* (zunächst?) nicht für eine Kommentierung in dieser Reihe vorgesehen. Besonders bedauerlich bleibt das Fehlen von Origenes, *contra Celsum*, wurde doch hier, zumindest nach Auffassung des Eusebius (Hierocl. 1) umfassend widerlegt, was jemals gegen das Christentum gesagt worden war und gesagt werden würde. Es dürfte der Umfang dieser Kampfschrift gegen den renommierten Christengegner des 2. Jahrhunderts gewesen sein, der eine Aufnahme in den „Kommentar zu frühchristlichen Apologeten“ verhindert hat. Mit dem vorbehaltlos anzuerkennenden wissenschaftlichen Anspruch einer detaillierten Exegese dieser Quellentexte dürfte die neue Reihe zugleich sich selber kaum übersteigbare Grenzen gesetzt haben, insofern die großen apologetischen „Summen“ vom Anfang des 4. Jahrhunderts – etwa Arnobius' *adversus nationes*, Laktanz' *divinae institutiones* oder Eusebius' *praeparatio evangelica* – quantitativ jeweils wohl fünf bis zehn Bände erfordern würden, sollen die Lückenlosigkeit und Detailgenauigkeit durchgehalten werden, wie sie der Kommentar zum Diognet-Brief aufweist, dessen Erscheinen die Reihe eröffnet und hohe Erwartungen an die folgenden Bände weckt.

In einer umfangreichen Einleitung (S. 11–69) diskutiert Lona Fragen der Textüberlieferung, die literarische Form und Struktur, Sprache und Stil, das literarische Problem des Zusammenhangs zwischen Kapitel 1–10 und 11–12, das Lona zugunsten der Einheitlichkeit des Textes entscheidet, sowie das geistige Milieu des anonym überlieferten Briefes. Angesichts der in der Forschung überaus kontrovers diskutierten Frage nach Verfasser, Entstehungszeit und -ort erwartet der Leser natürlich mit Spannung das Ergebnis einer neuen Untersuchung. Lona erhärtet die schon von anderen Forschern vorgeschlagene Lokalisierung der Schrift in Alexandria durch weitere Beobachtungen und hält es für möglich, dass der anonyme Autor dort in „eine(r) der hellenistischen Kultur gegenüber offene(n) Einrichtung ... (didaskaleion)“, einer christlichen Schule also, gegen Ende des 2. Jahrhunderts bis 202/203 als Lehrer tätig war (S. 68 f.). Der Übersetzungs- und Kommentarteil (S. 71–357) enthält fünf Exkurse (Polemik gegen Idolatrie und Judentum; die Christen in der Welt; Offenbarungsverständnis und Heilsplan; Christologie), die die theologie- und dogmengeschichtliche Bedeutung des Werkes verdeutlichen. Ein Anhang (S. 359–378) bietet Wort-

Stellen-, Sach- und Begriffsregister sowie ein umfangreiches Literaturverzeichnis (nachzutragen wäre: Poirier, P.-H., *Les chrétiens et la garde du monde. A propos d'Ad Diogentum VI*, in: Pouderon, B. – Doré, J. (Hrsg.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, *Théologie historique* 105, Paris 1998, 177–186). Die Vielfalt der hier verzeichneten Forschungsbeiträge, im Kommentarteil stets einbezogen und kritisch diskutiert, dokumentiert eindrucksvoll, welch gedankliche Tiefe die kleine, in protreptischer Absicht fiktiv für einen intellektuellen, am Christentum interessierten Heiden verfasste Schrift aufweist, die nicht zu Unrecht als „eine Perle des christlichen Altertums“ bezeichnet wurde. Der Versuch nicht allein dieses anonymen Autors, sondern aller Apologeten der ersten Jahrhunderte, das Christentum für nichtgläubige Adressaten überzeugend und gewinnend darzustellen, vermag auch heute für die Fragen von Inkulturation und Neuevangelisation wertvolle Denkipulse zu vermitteln. Eine wissenschaftliche Erschließung dieser Quellentexte, wie sie sich die neue Kommentarreihe zum Ziel gesetzt hat, ist daher höchst aktuell. Umso bedauerlicher erscheint es deshalb, dass der horrende Preis der einzelnen Bände eine breitere Rezeption verhindern dürfte.

Michael Fiedrowicz, Trier

REUTER, Michael: Abschied von Sterben und Tod? Ansprüche und Grenzen der Hirntodtheorie, Ethik aktuell, Band 5, W. Kohlhammer GmbH Stuttgart Berlin Köln 2001, 204 Seiten, kart., DM 37,95

Bedarf die Hirntodtheorie noch einer ethischen Aufarbeitung angesichts der segensreichen Transplantationspraxis? Gar einer im doppelten Wortsinn ‚nachträglichen‘ Kritik? Ist das frühe Mahnen von Hans Jonas, der unermüdlich gegen die „Umdefinierung des Todes“ im Harvard-Bericht von 1968 und den „Pragmatismus“ in dessen Folge anscrieb, nicht vom Erfolg medizinischen Handelns längst überholt, von der Hoffnung vieler Patienten und ihrer Zukunftsperspektive nach Transplantation gegenstandslos geworden? Wer heilt, hat recht!? Zwar hatte der sog. Erlanger Fall von 1992 noch einmal kurzfristig Nachdenken ausgelöst und Emotionen geweckt: wie kann eine von Ärzten Tot-Erklärte (ein „Leichnam“?) einen Foetus bergen, schwanger sein und schließlich von selbst abortieren: die Hirntote – ein zusammenhangloses „Konglomerat von Organen“? Oder war sie doch mehr und zu „ganzheitlicher Leistung“ auch ohne funktionierendes Gehirn befähigt? Bis zur Einführung der Herz-Lungen-Wiederbelebung in der Intensivmedizin galt der endgültige Kreislaufstillstand als das Todeskriterium: der Puls setzte für immer aus, es kam zum letzten Atemzug. Der Tod war anhand dieser Symptomatik punktuell und zeitlich präzise festzulegen: der Tod als endgültiges und ausschließliches Ereignis.

Die Reanimationserfolge veranlassten die Intensivmedizin dann zu einer neuen Theorie: der Tod wird angenommen, wenn die Gehirnfunktionen ganz und irreversibel ausgefallen sind und der Patient „nur noch an Maschinen“ hängt. Intensiv- und Transplantationsmediziner überzeugten auch in Deutschland ihre Standesorganisation und das Parlament: der irreversibel Komatöse sei den „Hirntod“ gestorben – er führe (?) ein „Scheinleben“, warm und unterstützt atmend zwar, auch in Reflexen irgendwie agierend, aber doch eigentlich „tot“, da die Integration des „Gesamt“-Organismus nicht mehr funktioniere! Dennoch: nicht immer war es der gesamte Organismus, der seine Funktionen eingestellt hatte, es gab „Lebensmerkmale“ nicht nur beim Erlanger Fall.

M. Reuter sieht im Bericht der Harvard-Kommission eine primär „personistische“ Argumentation vorgezeichnet, die dem Utilitarismus der Neuen Bioethik i. S. Peter Singers nahe steht: zum Maß für die „menschliche Lebendigkeit“ ist mehr „die für die anthropologische Konstitution des Menschen entscheidende Bedeutung des Gehirns“ von Gewicht als „die im Hirntod erhaltene ausschließlich biologische Lebendigkeit des übrigen Körpers“

(J. F. Spittler). Dem Autor geht es um die zentrale Bedeutung der biologischen Begriffe von „Leben“ und „Tod“. Wird der Todeseintritt nicht punktuell gefasst, verliert sich der menschliche „Tod“ in begrifflichen Weiten, die möglicherweise noch Phasen des Lebens und den noch Lebenden einschließen: der Tod ist verundeutlicht. „Tot“ heißt zweifellos mehr als „so gut wie tot“. Vielleicht entscheiden Experten sich demnächst für den „Teilhirtod“ beim alleinigen Ausfall des Großhirns: die Fährte zur „Tot-Erklärung“ des anencephalen Neugeborenen, des „hirnatrophischen“ Seniors, des Apallikers, des Geistig Schwerstbehinderten wäre vorbereitet! Dem haben die Bundesärztekammer (BÄK) in ihren Stellungnahmen seit 1982 und das Parlament 1997 einstweilen vorgebeugt – aber überzeugend? Der Autor verneint dies: „Schon die Minderbewertung spinaler Reflexe und die Formulierung einer Hirntod-, nicht einer ZNS-Tod-Theorie weisen auf ein nicht biologisches Todesverständnis hin.“ In der Auseinandersetzung mit dem Erlanger Fall habe sich die BÄK zwar um einen biologischen Todesbegriff bemüht, der mehr sein soll als der irreversible Hirntod, vielmehr das Ende des Organismus in seiner funktionalen Ganzheit (1993), u.a. der Verlust der Selbst-, Steuerung des Organismus“, der „Autonomie“ und „Integration“. Indem man Tod und Toterklärung aber weiterhin verwechselt und die ganze Frage als ein in die „medizinische Alleinzuständigkeit fallendes Spezialproblem“ aufgefasst habe, sei die „Hirntodtheorie“ letztlich auch in quasi „blankettartiger Form von der Rechtswissenschaft übernommen“ worden.

Medizin hält sich an Empirie und Symptomatik; Begriffe und Kriterien sind dagegen Sache des allgemein-menschlichen Empfindens und dessen sprachlichen Ausdrucks. Hier sind die Hinweise auf das spontane Verhalten von Pflegepersonen gegenüber den „Hirntoten“ relevant: z. B. dass sie ihnen mit viel Respekt, Aufmerksamkeit und pflegerischer Sorgfalt begegnen. Die vorsprachliche Wahrnehmung und Reaktion, ja die oft versuchte Kommunikation mit dem „lebend“ wirkenden Hirntoten sind für Reuter keine zu korrigierenden „Gefühle aus dem Bauch“, sie gehen nicht fehl, wenn und weil sie eine Einstellung zum beseelten Gegenüber im noch lebenden Körper ausdrücken. Unter Verweis auf L. Wittgenstein (Philosophische Untersuchungen u. a.) und Simone Weil hält Reuter solche vorrationalen („instinktiven“) Einstellungen zum menschlichen Gegenüber für ein wichtiges Indiz, die Theorie „Hirntod gleich Ganztod“ aus guten Gründen abzuwehren. Wer den Hirntoten als „Leiche“, als „Organbiotop“ oder im Erlanger Fall als „Brutmaschine“, den Apalliker als „human vegetable“ bezeichnet, verlässt die gemeinsame Basis unserer vortheorietischen, natürlichen Urteile über Leben und Tod des Menschen; er hat vermutlich „andere Interessen“. Doch ist für den „robusten Pragmatiker“ der Transplantationschirurgie nicht schon jeder schwerst großhirngeschädigte (!) Mensch, „ein echter Apalliker wie ein Monstrum“ und „kein Mensch mehr“ (Röttgen)? Oder sind Hirntote nur deshalb „ganz tot“ erklärt, weil die Transplantationsmedizin, die um Organe bangt und doch „nur helfen“ will, in Beweisnot geriete: Tötet sie Sterbende? Das ist das Kernproblem. Auch das Mittel zum guten Zweck bedarf aber des ethischen Gütesiegels und der verantworteten – „einwandfreien“ – Rechtfertigung.

Oder handelt es sich bei der Hirntodtheorie um eine utilitaristische Scheinbegründung: will „der Hirntod als gesetzliche „Fiktion“ ... der Verschwendung lebensfrischer Organe vorbeugen“? Das Mitleid mit dem wartenden Organempfänger verbündet sich dem Mitleid mit jenem Komatösen, aus dessen Coma dépassé (beschrieben erstmals 1959) es keine Rückkehr mehr gibt, der „dahinvegetieren muss“ – der sich (?) und der Mitwelt nicht zur unerträglichen Last werden soll, ihr vielmehr – als „Ressource“ – mit seiner „Organspende“ entgegenkommt. Könnte Heilungsabsicht nicht zur Versuchlichkeit führen, den Geltungsbereich des Tötungsverbots durch „Toterklärung“ eines bestimmten Patientenkreises einzuengen? Wird Mitleid ausschließliches Handlungs-Motiv, dann gibt es schließlich „kein Ende des Totsagens“ – der Weg zu jedweder Euthanasie zu jedem Zeitpunkt im menschlichen Leben wäre frei für den Experten, der dieses „Sagen“ hat. Hat sich die Menschheit „mit den sog. Hirnto-

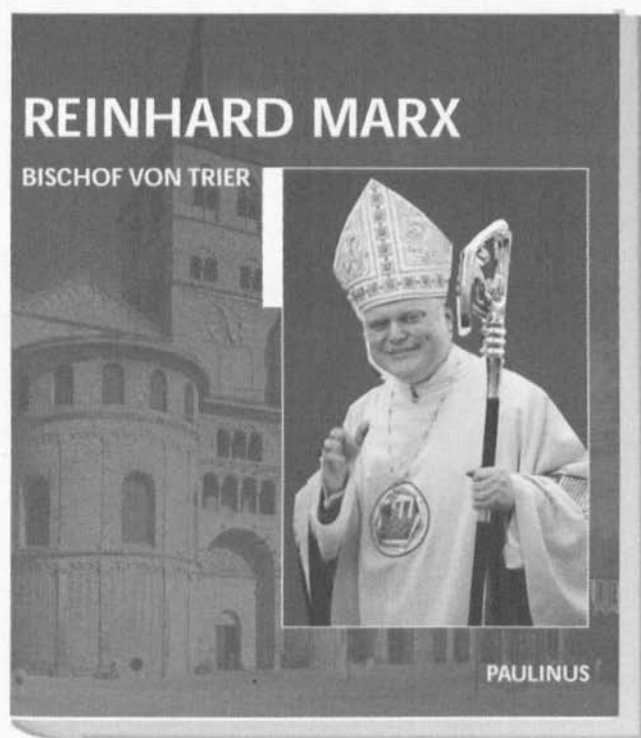
ten“ nicht „begrifflich jenes Potenzial unpersonalen, aber zur Disposition der Lebendigen stehenden ‚Menschenmaterials‘ geschaffen, dessen reale Erzeugung sie in Bezug auf das Klonen“ sie heute mit mehr oder weniger Schrecken (noch!) „von sich weist“ (W. Schweidler in: Das Parlament v. 11./18. August 2000)? Das sollten auch kirchliche Stellungnahmen berücksichtigen.

„Der Ganzhirntod genügt nicht – Kriterium, wo bist du?“, hakt Achim Bahnen in der FAZ (12. 3. 2001) nach. Im herkömmlichen Verständnis steht das „Schutzgut des Lebens“ unter dem „Regime des Entweder-Oder“; die Abstufung des Lebensschutzes ist „neu“ und „rechtsdogmatischen Bedenken ausgesetzt“, so der Bonner Strafrechtler Isensee im Zusammenhang mit dieser Problematik. Die Medizin haftet für die Symptom-Präzision des biologischen Todes. Die Definition von Tod und Leben fällt nicht in ihr Ressort, da keine Naturwissenschaft, weder Biologie noch Genetik, ja niemand „Leben“ definieren kann. Wir stehen zwar mitten im Leben – aber eben nicht darüber! Das vorliegende Buch von M. Reuter ist ein vielschichtiger Beitrag zu den Fragen der Respektierung des Menschen als Person in seiner intrinsischen Würde, unabhängig von seinen Lebens-Phasen, Bewusstseinslagen, Existenzbedingungen und -dimensionen. Es ist zugleich ein Plädoyer für eine „Medizin der Menschlichkeit“, dem der Autor in Kap. 3 im Gespräch mit der früheren Gesundheitsministerin Andrea Fischer Raum gibt. Sind parlamentarische Neuentscheidungen und gesetzliche Revisionen möglich? Oder handelt es sich auch bei derart gut begründeten Einwänden gegen derzeitige Praxis um „Briefe der Vergeblichkeit“ (Hans Jonas) an eine überaus dominante Medikalisierung unseres Lebens?

Maria Overdick-Gulden, Trier

- AUSSENMAIR, Josef (Hg.): Hans Asmussen im Kontext heutiger ökumenischer Theologie, (Studien zur systematischen Theologie und Ethik; 24), Münster: LiT Verlag 2001, 158 Seiten, geb., ISBN 3-8258-4852-3.
- BURGHARDT, Dominik: Institution Glaubenssinn. Die Bedeutung des *sensus fidei* im kirchlichen Verfassungsrecht und für die Interpretation kanonischer Gesetze, Paderborn: Bonifatius Verlag 2002, 372 Seiten, kart. € 39,90, ISBN 3-89710-161-0.
- CRAGG, Kenneth: Muhammad in the Qur'an. the Task and the Text, London: Melisende 2001, 224 Seiten, geb., ISBN 1-90176413-3.
- GIESEN, Richard: Können Frauen zum Diakonat zugelassen werden? Distinguo. Eine theologische Schriftenreihe 4. Siegburg: Verlag Franz Schmitt 2001, 122 Seiten, kart., € 8,00, ISBN 3-87710-260-3.
- GOLDSCHMIDT, Nils / BEESTERMÖLLER, Gerhard / STEGER, Gerhard (Hg.): Die Zukunft der Familie und deren Gefährdungen. Norbert Glatzel zum 65. Geburtstag. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften) Bd. 44, Münster: LiT Verlag 2002, 432 Seiten, geb., € 40,90, ISBN 3-8258-5494-9.
- JANOWSKI, Bernd / EGO, Beate (Hg.) in Zusammenarbeit mit KRÜGER, Annette: Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (Forschungen zum Alten Testament 32). Tübingen: Mohr (Siebeck) 2001, geb., 588 Seiten, € 99,00.
- KARDINAL LEHMANN, Karl: Vom Wunder des Lebens. Brief an die Gemeinden über eine Grundfrage der gegenwärtigen bioethischen Diskussion, Bischöfliche Kanzlei 2002, 19 Seiten.
- KirchlichesKirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1997, Lfg. 3. Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben, Kirchliche Statistik: von Christiane Kayser, Bibliographie: von Carsten Nicolaisen, Chronologie: von Gertraud Grünzinger, Gütersloh: Güterloher Verlagshaus 2002, 164 Seiten, kart. € 23,50, ISBN 3-579-00333-X.
- LANGE, Günter: Bilder zum Glauben. Christliche Kunst sehen und verstehen. München: Kösel-Verlag 2002, 350 Seiten, geb., ISBN 3-466-36589-0.
- MARX, Reinhard / WULSDORF, Helge: Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder. Paderborn: Bonifatius-Verlag 2002, 449 Seiten, geb. € 34,90, ISBN 3-89710-203-X.
- MIANO, Peter J.: The word of god and the world of the bible. An Introduction to the Cultural Backgrounds of the New Testament. London: Melisende 2001, 196 Seiten, Paperback, £ 12,50, ISBN 1-901764-15-X.
- O'MAHONY, Antony / SIDDIQUI, Atallah (Hg.): Christians and Muslims in the Commonwealth. A Dynamic Role in the Future. London: Al Tajir World of Islam Trust 2001, 330 Seiten, Paperback, £ 15,00, ISBN 1-901435-08-3.
- THEISSEN, Gerd: Das Neue Testament. München: C.H. Beck, beck'sche reihe wissen 2192, 2002, 128 Seiten, kart. € 7,90, ISBN 3-406-47992-8.

Willkommen, Bischof Reinhard!



REINHARD MARX BISCHOF VON TRIER

Hrsg. von Bruno Sonnen
und Eugen Reiter

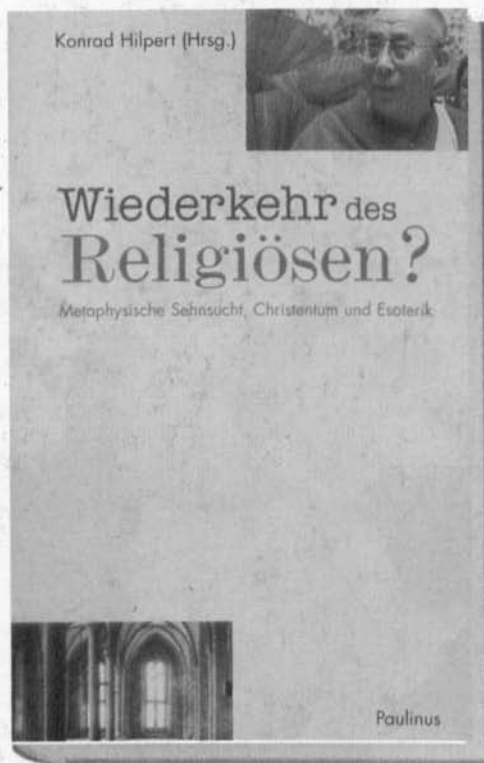
144 Seiten, gebunden
15,00 EUR
ISBN 3-7902-1953-3

Am 1. April 2002 wurde der Paderborner Weihbischof Prof. Dr. Reinhard Marx in einem feierlichen Gottesdienst in sein neues Amt als Bischof von Trier eingeführt. Eine reich illustrierte Dokumentation mit Texten und Fotos – unter anderem von der Amtseinführung – ist bei Paulinus Buch & Media erschienen und liegt jetzt bereits in der zweiten Auflage vor.

Paulinus Verlag GmbH
– Buch & Media –

Maximineracht 11c, 54295 Trier, Postfach 30 40, 54220 Trier
Telefon (06 51) 46 08 - 1 21, Telefax (06 51) 46 08 - 2 20

Aktuelle Neuerscheinung !



Konrad Hilpert (Hrsg.)

Wiederkehr des Religiösen ?

Metaphysische Sehnsucht,
Christentum und Esoterik

144 Seiten, kartoniert
12,5 x 20,5 cm
14,50 EUR / sFr 26,50
ISBN 3-7902-0068-9

Wissenschaftlicher und technologischer Fortschritt scheint notwendigerweise mit einem Rückzug der institutionalisierten Religionen aus dem öffentlichen und privaten Leben einher zu gehen. Dies belegen auf den ersten Blick Umfragen in der Bevölkerung ebenso wie die wachsende Zahl der Kirchenaustritte. Im Gegensatz hierzu boomen weltweit die so genannten Sekten, Sondergruppen und neue Formen von Religiosität. Wie ist das zu deuten? Finden hier die »klassischen« religiösen Sehnsüchte nur eine neue Form? Handelt es sich um eine Gegenbewegung zu unserer von Rationalität bestimmten Wissenskultur? Welchen Platz hat Religion noch in der (post-) modernen Gesellschaft? Und wie wirken sich diese Entwicklungen auf Kirche und Theologie aus?

Paulinus Verlag GmbH

Maximineracht 11c, 54295 Trier, Postfach 30 40, 54220 Trier
Telefon (06 51) 46 08 - 1 21, Telefax (06 51) 46 08 - 2 20

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

Reinhold Bohlen

Zum Stand des christlich-jüdischen
Dialogs in Deutschland

Walter Andreas Euler

Fundamentaltheologische Überlegungen
zum Verhältnis von Christentum und Islam

Heinz Heinen

Bischof Athanasius über den Kirchenbau
in Alexandrien, Trier und Aquileia

Peter Krämer

Braucht Kirche eine rechtliche Ordnung?

Elisabeth Hurth

Eine Spurensuche zwischen Theologie
und Kriminalfilm

Georg Bätzing

Beziehungsreiche Wahrheit

Besprechungen

Neue theologische Literatur

111. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

3 2002

INHALT

AUFSÄTZE

Reinhold Bohlen: Zum Stand des christlich-jüdischen Dialogs in Deutschland 169

Walter Andreas Euler: „Streitet mit den Leuten des Buches nur auf die beste Art ...“
(Sure 29,46). Fundamentaltheologische Überlegungen zum Verhältnis von Christentum
und Islam 176

Heinz Heinen: Überfüllte Kirchen. Bischof Athanasius über den Kirchenbau in
Alexandrien, Trier und Aquileia 194

Peter Krämer: Braucht Kirche eine rechtliche Ordnung? Anthropologische
Voraussetzungen und theologische Grundlagen des kirchlichen Rechts 212

KLEINE BEITRÄGE

Elisabeth Hurth: Das Spiel mit dem Mord. Eine Spurensuche zwischen Theologie
und Kriminalfilm 226

Georg Bätzing: Beziehungsreiche Wahrheit. Einsichten aus dem Zusammenspiel mit
einem Pastoralpsychologen in der Priesterausbildung 233

BESPRECHUNGEN 240

ERKLÄRUNG 250

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR 251

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Reinhold Bohlen, Universitätsring 19, D-54296 Trier
Prof. Dr. Walter Andreas Euler, Universitätsring 19, D-54296 Trier
Prof. Dr. Heinz Heinen, Universität Trier, D-54286 Trier
Prof. Dr. Peter Krämer, Universitätsring 19, D-54296 Trier
Regens Dr. Georg Bätzing, Jesuitenstraße 13, D-54290 Trier
Dr. Elisabeth Hurth, Wendelsteinstraße 50, D-65199 Wiesbaden

Anschrift der Schriftleitung: Prof. Dr. Manfred Scheuer, Universitätsring 19, 54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus Verlag GmbH, Buch & Media, Postfach 30 40, D-54220 Trier;
Maximineracht 11c, D-54295 Trier; Telefon (06 51) 46 08-121, Telefax (06 51) 46 08-220

Satz: SatzWeise, Föhren

Druck: repa druck gmbh, Saarbrücken

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Paulinus Verlages Trier bei.

Erscheinungshinweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement
33,50 EUR, Einzelheft 9,50 EUR. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 15,50 EUR. Preise
einschließlich Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft
möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, spätestens zum 30. Novem-
ber vorgenommen werden.

Urheberrechtliche Hinweise:

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere
die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche
Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren –
reproduziert oder in eine von Datenverarbeitungsanlagen verwendbare Sprache übertragen oder in elektro-
nische Form gespeichert oder in das Internet eingestellt werden.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder
Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens herge-
stellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur
Gebührenerzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der
die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Zum Stand des christlich-jüdischen Dialogs in Deutschland

I. Eine knappe Charakteristik

Das *jüdisch-christliche Religionsgespräch* ist kein Phänomen der Neuzeit. Es setzte notwendigerweise schon mit der allmählichen und schmerzlichen Abgrenzung der neutestamentlichen Gemeinden von der Synagoge in der Diaspora und im Mutterland ein, hier „Auseinander-setzung“ in wörtlichem Sinn. Es sollte im weiteren Verlauf durch mannigfache historische Faktoren, durch vielgestaltige Beweggründe, unterschiedliche Inhalte sowie pluriforme Verläufe und Konsequenzen gekennzeichnet sein¹. Bis zu seinem maßgeblich durch Moses Mendelssohn geprägten Gestaltwandel zur Zeit der Aufklärung² war das offizielle Sprechen von Christen und Juden miteinander vorherrschend durch die Form der Disputation bestimmt. Diese zwang Juden in die Defensive, weil die christlichen Gesprächs-Herausforderer sie zur Wahrheit des christlichen Bekenntnisses führen wollten. Gleichwohl hat auf christlicher Seite nicht „nur Unkenntnis, Arroganz und Feindschaft gegenüber Juden geherrscht“³.

Doch eine zweite, gleichsam unterschwellig verborgene Begegnungsebene rückt erst in allerjüngster Zeit ins Bewußtsein: Seit Beginn des jüdisch-christlichen Gegenübers gab es von beiden Seiten her ein Hinüberhören und Herüberschauen: „Christliche Lehrinhalte und Verkündigungsweisen wurden am Judentum gemessen und vergewissert. Auch jüdischerseits gab es oft ein kritisches Beobachten und Adaptieren christlicher Lehren“⁴ und Riten. „Wie es sich christelt, so jüdet es sich“ ist die deutsche Übersetzung eines Buches des Londoner Rabbiners Michael Hilton betitelt, das erstmals auf zweitausend Jahre christlichen Einflusses auf das jüdische Leben aufmerksam macht⁵. Einige der wichtigsten Bräuche und Lehren des heutigen Judentums sind ent-

¹ Den Gang der Glaubenseinandersetzungen durch fast 19 Jahrhunderte hat Hans Joachim SCHOEPS 1937 erstmals nachgezeichnet in seinem Buch „Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten“, Königstein/Ts. 1984.

² Vgl. dazu Heinz KREMERS / Julius H. SCHOEPS, Das jüdisch-christliche Religionsgespräch (Studien zur Geistesgeschichte; 9), Stuttgart / Bonn 1988.

³ Dies betont Arnulf H. BAUMANN im Vorwort des von ihm herausgegebenen Auftaktbandes der Münsteraner Judaistischen Studien „Auf dem Wege zum christlich-jüdischen Gespräch“, Münster 1998, 7.

⁴ Clemens THOMA, Der jüdisch-christliche Dialog: Bilanz und Aussichten an der Jahrtausendwende: *Judaica* 56, 2000, 76–89, hier 76.

⁵ Michael HILTON, „Wie es sich christelt, so jüdet es sich“: 2000 Jahre christlicher Ein-

standen erst unter dem Einfluß des Christentums: so die Aufsehen erregende, bis heute weitgehend von Historikern und Theologen ignorierte Einsicht des Autors.⁶ Das seit der Antike zu beobachtende beiderseitige heimliche Nehmen und Geben war zwar kein Dialog, wie Clemens Thoma zu Recht herausstellt, „hatte aber bisweilen dialogische Auswirkungen“, insofern Lehren und Vorschriften der Gegenseite für die eigene Gruppe adaptiert wurden.⁷

Der eigentliche jüdisch-christliche Dialog im modernen Sinn setzte zwischen 1890 und 1910 ein, und zwar in Deutschland. In Berlin wurde damals die Wochenzeitung „Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus“ publiziert⁸; zu deren Mitarbeiterkreis zählten Juden, Protestanten und Katholiken. Zwar sah der Herausgeberkreis sein Hauptanliegen in der Bekämpfung des jüdenfeindlichen Rassismus, doch so mancher Leitartikel der Zeitung thematisierte das „theologisch-geschichtliche Problem des jüdisch-christlichen Gegenübers in geradezu fulminanter Weise“. Hinzu kamen Buchveröffentlichungen, die Judentum wie Christentum angemessen darzustellen versuchten. Doch dieser zaghafte Beginn eines institutionellen Dialoges zwischen Juden und Christen verstummte mit dem Kanonendonner des Ersten Weltkriegs.

Der nach dem grauenhaften Geschehen der Schoa einsetzende und durch die Gründung des Staates Israel intensivierte *christlich-jüdische Dialog* bedeutete demgegenüber einen Neubeginn. Es kam – trotz zahlenmäßiger Asymetrie – zu einem echten Zwiegespräch zwischen gleichberechtigten, einander respektierenden Partnern, die den Wahrheitsgehalt ihrer jeweiligen religiösen Überzeugung nicht in Frage stellen und bemüht sind, das Gegenüber und dadurch wiederum die eigene Glaubenswelt und Religion besser zu verstehen. Dabei lassen sich beide Seiten durchaus von unterschiedlichen Beweggründen leiten: Christen sind sich ihrer jahrhundertlangen Israel-Vergessenheit bewußt geworden und besinnen sich auf ihre eigenen Wurzeln im Judentum, nehmen also theologisch ihren Ursprung im Judentum wahr. Dem-

fluss auf das jüdische Leben, Berlin 2000. Die 1994 in Lonon erschienene Originalausgabe trägt den Titel „The Christian Effect on Jewish Life“.

⁶ Als Gegenbeispiel sei verwiesen auf Israel J. YUVAL, Pessach und Ostern: Dialog und Polemik in Spätantike und Mittelalter (Kleine Schriften des Arye-Maimon-Instituts; Heft 1), Trier 1999.

⁷ THOMA, a. a. O., 76.

⁸ Vgl. dazu THOMA, a. a. O., 77; dort finden sich auch die Zitate. Ein noch kürzeres Leben war zuvor dem 1837 in Frankfurt erschienenen Blatt „Unparteiische Universal-Kirchenzeitung für die Geistlichkeit und die gebildete Weltklasse des protestantischen, katholischen und israelitischen Deutschlands“ beschieden gewesen. Namhafte Redakteure und Autoren evangelischer, katholischer und jüdischer Herkunft bemühten sich in einem zaghaft beginnenden trikonfessionellen Dialog um den Abbau von gegenseitigen Vorurteilen. Vgl. dazu Olaf BLASCHKE, Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft; 122), Göttingen 1997, 32.

gegenüber nennen jüdische Gesprächspartner meist soziologische Gründe für ihren Einsatz im christlich-jüdischen Zwiegespräch; diese bündeln sich zu dem Bestreben, Antisemitismus und Judenhaß zu überwinden. Relativ wenige machen sich die Überzeugung von Schalom Ben-Chorin zu eigen, wonach der Glaube von Millionen Menschen an Jesus als den Christus den Juden nicht gleichgültig sein kann, auch wenn er nicht der Glaube der Juden ist.⁹ Dazu gehören jedoch offenkundig die Unterzeichner der vom Institute for Christian and Jewish Studies in Baltimore angestoßenen Stellungnahme jüdischer Gelehrter zu Christen und Christentum „Dabru emet“ vom 10. September 2000, wenn sie feststellen: „Wenngleich der christliche Glaube für Juden keine annehmbare Alternative darstellt, freuen wir uns als jüdische Theologen darüber, dass Abermillionen von Menschen durch das Christentum in eine Beziehung zum Gott Israels getreten sind“¹⁰.

Als Frucht des gegenwärtigen christlich-jüdischen Dialoges ist nach einem Urteil des ehemaligen Landesrabbiners von Baden, Nathan Peter Levinson, „in den letzten fünfzig Jahren mehr an christlich-jüdischer Annäherung geschehen als in all den Jahrhunderten davor“¹¹. Wegbereiter dieses Dialoges waren zum einen Denker wie Ferdinand Ebner (1882–1931), Franz Rosenzweig (1886–1929) und Martin Buber (1878–1965), die ein dialogisches Denken vorgelegt, befürwortet und propagiert haben. Zum anderen war auf seiten der Christen die Einsicht in die eigene Mitschuld an der Schoa gewachsen und die Erkenntnis, daß es nicht Anliegen der Kirchen sein kann, Juden ihrem Glauben entfremden zu wollen. Zunehmend wächst auch die Überzeugung einer notwendigen Partnerschaft in (welt-)ethischen Fragen.¹² „Daß es dazu der Ermordung eines Drittels des jüdischen Volkes bedurfte,“ – schreibt N. P. Levinson – „ist zwar ein erschreckender Gedanke, aber wir sollten uns der Zukunft widmen, und da gibt es trotz allem Hoffnung“¹³.

II. Organisationen und Institutionen: Die Initiatoren des Gespräches

Die Organisationen und Gruppen, die sich im christlich-jüdischen Gespräch weltweit engagieren, sind zahlreich und gewichtig. Für *Deutschland* seien einige beispielhaft genannt:

⁹ Vgl. Willehad Paul ECKERT, Grenzen des christlich-jüdischen Dialogs: Wort und Antwort 38, 1997, 158–163, hier 162f.

¹⁰ Zitiert nach der deutschen Übersetzung des Dokuments in: Die Tagespost, 7. 10. 2000, Nr. 120, 5. Originaltext in: SIDIC English Edition 33 (2000) Nr. 3, 16f.

¹¹ Vgl. Nathan Peter LEVINSON, Begegnungen von Juden und Christen: Theologisch-praktische Quartalschrift 147, 1999, 3–6, hier 4.

¹² Vgl. Jakob J. PETUCHOWSKI, Art. Dialog: J. J. PETUCHOWSKI / C. THOMA, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung (Hérder Spektrum; 4181), Freiburg 1994, 69–71, hier Sp. 70.

¹³ LEVINSON, a. a. O., 4.

- In zur Zeit 79 Städten bestehen Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, die, nach dem Zweiten Weltkrieg durch die amerikanische Besatzungsmacht initiiert¹⁴, im Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit mit Sitz in Bad Nauheim zusammengeschlossen sind. Dieser wirkt besonders durch die jährlich veranstaltete Woche der Brüderlichkeit, durch die Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille und durch die Publikation eines jährlichen Themenheftes in die bundesrepublikanische Öffentlichkeit hinein.
- Im Martin-Buber-Haus in Heppenheim/Bergstraße residiert das Sekretariat des in 16 Nationen vertretenen International Council of Christians and Jews.
- Im Februar 1998 hat das rund 75.000 Mitglieder und Förderer zählende American Jewish Committee, das eine eigene Abteilung für das interreligiöse Gespräch unterhält, in Berlin sein erstes europäisches Büro eröffnet¹⁵.
- Die auf der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland 1958 in Berlin-Spandau initiierte „Aktion Sühnezeichen“ hat seither viele tausend deutsche Jugendliche zu einem sozialen Dienst an Juden nach Israel vermittelt¹⁶.
- Im Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland besteht seit 1967 eine Studienkommission „Kirche und Judentum“. Beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken wurde, angeregt durch den Trierer Katholikentag, 1970 ein „Gesprächskreis Juden und Christen“ ins Leben gerufen¹⁷. Beide Kommissionen, beide Kirchen haben auf unterschiedlichen Ebenen offizielle und offiziöse Erklärungen und Empfehlungen erarbeitet, die das Verhältnis von Judentum und Christentum auf eine neue theologische Grundlage gehoben haben.¹⁸
- So kam es im Bereich der EKD in den Jahren 1975, 1991 und 2000 zu drei wegweisenden Studien „Christen und Juden“¹⁹ sowie zu relevanten Synodal-

¹⁴ Vgl. Josef FOSCHEPOTH, *Im Schatten der Vergangenheit: Die Anfänge der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit*, Göttingen 1993; Eva SCHULZ-JANDER, *Die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit im Wandel von 50 Jahren*, in: Christina KURTH / Peter SCHMID (Hgg.), *Das christlich-jüdische Gespräch: Standortbestimmungen (Judentum und Christentum; 3)*, Stuttgart 2000, 162–171.

¹⁵ Vgl. Ursula MANTELL-OOMEN (Hg.), *Amerikanisches Judentum heute / American Jewry Today* (Schriften des Emil-Frank-Instituts; 2), Trier 1999, 111–114.

¹⁶ Vgl. dazu Ansgar SKRIVER, *Aktion Sühnezeichen: Brücken über Blut und Asche*, Stuttgart 1962.

¹⁷ Die erhoffte Weise des Gesprächs, dessen Inhalte und Zielsetzungen hat das Gremium 1979 in einem Arbeitspapier umschrieben: „Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs. Arbeitspapier des Gesprächskreises „Juden und Christen“ im Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK Dokumentation 8. Mai 1979), Bonn – Bad Godesberg 1979. Als seine jüngste Publikation hat der Gesprächskreis die Broschüre „Auschwitz: Geschichte und Gedenken“, Stuttgart 2002, vorgelegt.

¹⁸ Einschlägige Dokumente sind gesammelt bei Rolf RENDTORFF / Hans Hermann HENRICH (Hgg.), *Die Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn / München 1988; 1989; Hans Hermann HENRICH / Wolfgang KRAUS (Hgg.), *Die Kirchen und das Judentum; Bd. II: Dokumente von 1986 bis 2000*, Paderborn / Gütersloh 2001.

¹⁹ Sie sind jetzt leicht zugänglich in dem Band: *Christen und Juden I–III: Die Studien der*

beschließen der jeweiligen Landeskirchen. Als einer der gewichtigsten auf diesem Feld ist der Synodalbeschluß „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ zu nennen, der 1980 auf der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland fast einstimmig angenommen wurde²⁰ und der schließlich 1996 zur Änderung des Grundartikels der Kirchenordnung führte²¹. Der Schlußabsatz des Grundartikels I schließt jetzt mit der Formel: „Sie [die rheinische Landeskirche] bezeugt die Treue Gottes, der an der Erwählung seines Volkes Israel festhält. Mit Israel hofft sie auf einen neuen Himmel und eine neue Erde“.

– Für die katholische Kirche ist an die bahnbrechenden Erklärung des II. Vatikanischen Konzils *Nostra aetate* (Nr. 4) von 1965 zu erinnern.²² Mit Berufung auf den Römerbrief des Apostels Paulus schärft diese Erklärung den Christen ein, dem Judentum nicht mehr die religiöse Existenzberechtigung abzuspochen. Die Deklaration hat damit zu einer grundlegenden Neubestimmung des Verhältnisses der katholischen Kirche zum jüdischen Volk geführt. Seither – so darf man sagen – hat sich die Beziehung zwischen Juden und Katholiken weltweit stetig zum Guten entwickelt. In den letzten Jahrzehnten hat gerade Papst Johannes Paul II. Wesentliches dazu beigetragen, zuletzt vor den Augen der Welt durch seine Pastoralreise in das Heilige Land im März 2000. Nicht verschwiegen werden darf allerdings, daß auch in Deutschland schwerwiegende Irritationen auf seiten der jüdischen Gesprächspartner entstanden sind im Zusammenhang mit der Seligsprechung des Papstes Pius IX. am 3. September 2000²³ und durch das Auseinanderfallen der 1999 einberufenen gemischten Historiker-Kommission zu Papst Pius XII. im Juli 2001.

III. Inhalte und Auswirkungen des christlich-jüdischen Dialoges

Im Bereich der wissenschaftlichen Theologie hat sich das christlich-jüdische Gespräch in mannigfachen Disziplinen ausgewirkt. Ohne dies im einzelnen hier ausführen zu können, sei verwiesen auf die Rede von Gott („Theologie

Evangelischen Kirche in Deutschland 1975–2000, hg. im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland vom Kirchenamt der EKD, Gütersloh 2002.

²⁰ Der Text wurde zunächst veröffentlicht in: Handreichung für Mitglieder der Landessynode, der Kreissynoden und der Presbyterien in der Evangelischen Kirche im Rheinland, Nr. 39: Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, Düsseldorf 1980, 9–28; vgl. auch RENDTORFF / HENRIX, a. a. O., 593–596.

²¹ Vgl. Handreichung für Mitglieder der Landessynode, der Kreissynoden und der Presbyterien in der Evangelischen Kirche im Rheinland, Nr. 45: Kirche und Israel. Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. Proponendum zur Änderung des Grundartikels der Kirchenordnung, Düsseldorf 1993.

²² Zu Hintergründen und Genese dieser Erklärung vgl. Thomas BRECHENMACHER / Hardy OSTRY, Paul VI. – Rom und Jerusalem (Schriften des Emil-Frank-Instituts; 4), Trier 2000.

²³ Vgl. Elias H. FÜLLENBACH, Nachgedanken zur Seligsprechung von Pius IX.: Freiburger Rundbrief N.F. 8, 2001, 28–32.

nach Auschwitz“), die Ekklesiologie sowie die Christologie²⁴, aber auch auf Fragen der Anthropologie und der Geschichtstheologie²⁵. Insbesondere in der Exegese des Alten/Ersten und des Neuen Testaments sind grundlegende Veränderungen spürbar²⁶. Sie tragen der Einsicht Rechnung, „daß das Judentum und der im Neuen Testament umschriebene christliche Glaube zwei Weisen der Aneignung der Schriften Israels sind, die beide letzten Endes von der Stellungnahme zur Gestalt Jesu von Nazareth her bestimmt werden. Die Schrift, die wir heute Altes Testament nennen, steht von sich aus auf beide Wege hin offen“²⁷. Daß auch die jüdische Auslegung in der Zeit ‚nach Christus‘ eine eigene theologische Sendung besitzt, wird in der christlichen Exegese zunehmend anerkannt.

Auf der *Ebene der Information und Bildung, in der Begegnung und in der religiösen Praxis* hat sich das Klima zusehends verändert. Universitäten und Hochschulen haben Lehrstühle für Judaistik oder entsprechende Gastprofessuren eingerichtet; auch Zentren jüdischer Studien sind entstanden. Das Hedwig-Dransfeld-Haus in Bendorf/Rhein führt seit nunmehr Jahrzehnten jährlich eine christlich-jüdische Bibelwoche durch. Pläne und Richtlinien für Unterricht und Katechetik wurden überarbeitet, zahlreiche Unterrichtshilfen des Themenbereiches „Das Judentum im christlichen Religionsunterricht“ stehen zur Verfügung. Schülerinnen und Schüler haben Arbeiten zur Geschichte der Juden ihrer Heimat angefertigt; entsprechende Unterrichtsprojekte mit Besuchen von Synagogen und Gedenkstätten werden durchgeführt. Christliche Wallfahrten, deren Ursprung in Ritualmordlegenden liegt, wurden kritisch durchleuchtet und antijüdische Elemente aus Passionsspielen getilgt. Selbst christlich-jüdische Gemeinschaftsgottesdienste sind – allerdings jüdischerseits nicht unumstritten – möglich geworden, seit sich im Juni 1967 Juden und Christen beider Konfessionen zu Beginn des Sechs-Tage-Krieges in der Berliner Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche einfanden, um einen gemeinsamen Fürbitt-Gottesdienst zu halten²⁸. Kirchentage und Katholikentage bieten Gelegenheit zum Besuch eines jüdischen Lehrhauses und thematisch verwandter Veranstaltungen.

²⁴ Vgl. Martin BOCK, *Ihr aber, wer sagt ihr, daß ich sei?* (Mk 8, 29). Christologische Fragestellungen im christlich-jüdischen Gespräch nach 1945 (Beiträge zur Theologischen Urteilsbildung; 4), Frankfurt u. a. 1998.

²⁵ Vgl. zusammenfassend Erwin DIRSCHEL, *Zum Stand des jüdisch-christlichen Dialogs: Wort und Antwort* 38, 1997, 153–157.

²⁶ Vgl. dazu jetzt auch das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Le peuple Juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne“, Città del Vaticano 2001; die deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ als Nr. 152 der „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“, Bonn o. J. (2002).

²⁷ Joseph Kardinal RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, Stuttgart 1998, 59; vgl. dort auch zum nachfolgenden Gedanken.

²⁸ Darüber berichtet LEVINSON, a. a. O., 4.

Eine erfreuliche Entwicklung zeichnet sich in den vielen Büchern „über Juden und Judentum“ ab, „die in den letzten Jahren in deutscher Sprache erschienen sind“²⁹ und ihre Käufer finden. Als eines der schönsten, „buchgewordenen“ Zeugnisse des christlich-jüdischen Dialoges in deutscher Sprache darf das „Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung“ bezeichnet werden, das der seinerzeitige Professor für jüdisch-christliche Studien am Hebrew Union College, Cincinnati, Jakob J. Petuchowski sel. A., und Clemens Thoma, Professor für Bibelwissenschaften und Judaistik in Luzern, erstmals 1989 veröffentlicht haben. Erstmals in der Geschichte der beiden Religionen wurde ein solches Lexikon von Anfang an als jüdisch-christliches Gemeinschaftswerk konzipiert und dialogisch erarbeitet. Es liegt inzwischen in dritter Auflage vor. Desgleichen ermöglichen zahlreiche jüdisch-christliche Zeitschriften – gerade auch in Deutschland – einen regen geistigen Austausch; denken wir nur an den „Rundbrief“, der im August 1948 erstmals – als Manuskript vervielfältigt – im Caritashaus Freiburg erschien, „zur Förderung der Freundschaft zwischen dem alten und dem neuen Gottesvolk – im Geiste der beiden Testamente“; er nimmt seine Aufgabe als „Freiburger Rundbrief“ bis in die Gegenwart wahr.

So dürfen wir abschließend noch einmal mit N. P. Levinson, dem ehemaligen Landesrabbiner von Baden, konstatieren, daß als Frucht des gegenwärtigen christlich-jüdischen Dialoges „in den letzten fünfzig Jahren mehr an christlich-jüdischer Annäherung geschehen ist als in all den Jahrhunderten davor“³⁰, auch in Deutschland.

Doch noch stärker als bisher muß der christlich-jüdische Dialog in Kirchen- und Pfarrgemeinden hineingetragen werden, so unerläßlich und wegweisend sich das Gespräch zwischen kirchlichen Zentralbehörden und internationalen bzw. nationalen jüdischen Organisationen erwiesen hat. Und dies ungeachtet der Tatsache, daß manche heute Ermüdungserscheinungen in einem christlich-jüdischen Dialog ausmachen, der sich auf Antisemitismus und Schoa konzentriert. Doch das Gespräch muß möglichst viele erreichen. Papst Johannes Paul II. hat im Jahre 1980 im Verlauf seines Deutschlandbesuchs in Mainz vom wohlwollenden Dialog und von vertrauensvoller Zusammenarbeit gesprochen, in denen sich Tiefe und Reichtum des Juden und Christen gemeinsamen Erbes erschlossen. Wörtlich führte er aus: „Ich freue mich, daß dies alles hierzulande bewußt und zielstrebig gepflegt wird“. Bezeichnete er doch die erste Dimension dieses Dialoges, nämlich die „Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes und dem des Neuen Bundes“ als einen Dialog zugleich innerhalb unserer Kirche, „gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel“³¹.

²⁹ LEVINSON, a. a. O., 5.

³⁰ LEVINSON, a. a. O., 4.

³¹ Die Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland und die Rabbinerkonferenz vom 17. 11. 1980 ist dokumentiert in: RENDTORFF / HENRIX, a. a. O., 74–77.

„Streitet mit den Leuten des Buches nur auf die beste Art ...“ (Sure 29,46).¹

Fundamentaltheologische Überlegungen
zum Verhältnis von Christentum und Islam

„Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach dem Grund der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“, so heißt es im 1. Petrusbrief (3,15). Diese Stelle wird gerne und mit Recht als neutestamentliche Begründung für die Legitimität der wissenschaftlichen Theologie angeführt, der es eben aufgetragen sei, die Hoffnung der Christinnen und Christen in systematischer und methodisch gesicherter Weise auszulegen. 1 Petr 3,15 gilt vor allem als locus classicus der Fundamentaltheologie,² der in besonderer Weise die Aufgabe übertragen sei, Rechenschaft über den christlichen Glauben vor dem Forum der allen Menschen prinzipiell gegebenen Vernunft und im Gegenüber zu anderen Weltanschauungen abzulegen. In der den theologischen Studienordnungen zugrunde liegenden Rahmenordnung für die Priesterbildung von 1988 heißt es: „Studienziel (im Fach Fundamentaltheologie; W. A. Euler) ist die Fähigkeit, den christlichen Glauben im Blick auf seinen in der Offenbarung selbst gegebenen Grund und vor der Vernunft sowie dem wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Bewußtsein in seinen wechselnden Gestalten zu verantworten.“³ Mit dieser Aussage wird der Fundamentaltheologie eine wesentliche und zugleich überaus schwierige Aufgabe im Kontext der theologischen Fächer zugesprochen!

Die Fundamentaltheologie ist historisch betrachtet die Nachfolgerin der Apologetik, der systematischen Verteidigung des christlichen Glaubens. Die Apologetik ist so alt wie das Christentum selbst. Die ersten Theologen, etwa Justin der Märtyrer und Tertullian, waren Apologeten, die gegenüber der nichtchristlichen Umwelt die christliche Heilslehre in philosophischer Begrifflichkeit darlegten und deren bereits im Neuen Testament in einfachen Bekenntnissätzen behauptete Universalität argumentativ zu begründen suchten. Auch wenn sich seitdem die Theologie stark entwickelt und in viele Fächer

¹ Zit. nach Der Koran. Übersetzung von A. Th. KHOURY. Unter Mitwirkung von M. S. ABDULLAH, Gütersloh 1992, 304 (auch die weiteren Koranzitate beziehen sich auf diese Übersetzung!).

² Vgl. dazu M. SECKLER, Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, hg. v. W. KERN – H. J. POTTMEYER – M. SECKLER, Tübingen – Basel 2000, 353 ff.

³ Nr. 99.

aufgesplittet hat, bleibt die recht verstandene Verteidigung des christlichen Glaubens von seinem Grund, seinem Fundament in der Offenbarung her doch die Kernaufgabe der deshalb so genannten Fundamentaltheologie, die sachlich nichts mit dem sog. Fundamentalismus zu tun hat. Dieser immunisiert sich gegen Anfragen von außen, die Fundamentaltheologie sucht dagegen das Gespräch, die seriöse Auseinandersetzung mit Infragestellungen des Glaubens auf der Basis der prinzipiell universalen Vernunft.

Man könnte sagen, daß die Fundamentaltheologie gewissermaßen die Funktionen eines „Verteidigungs- und Außenministeriums“ der Theologie erfüllt.⁴ Da – um bei dem Bild zu bleiben – eine kluge Außenpolitik die militärische Verteidigung überflüssig macht, sympathisiere ich mehr mit diesem Aspekt der Fundamentaltheologie, der in der gegenwärtigen Situation auch sachlich vorrangig sein dürfte. Als „Außenministerium“ der Theologie hat die Fundamentaltheologie die Verpflichtung, die Sinnangebote anderer Religionen und Weltanschauungen zu sichten und von christlicher, spezifisch theologischer Warte aus möglichst gerecht und objektiv zu beurteilen. Daß die Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen zu den zentralen Aufgaben der Fundamentaltheologie gehört, bestätigt auch die bereits erwähnte Rahmenordnung für die Priesterbildung von 1988 mit den Worten: „Das Kennenlernen anderer Religionen und der Dialog mit ihnen ist im Studium insbesondere der Fundamentaltheologie zugewiesen.“⁵

I

Mit dieser Feststellung der Rahmenordnung für die Priesterbildung möchte ich zum eigentlichen Thema dieses Beitrages, der fundamentaltheologischen Betrachtung des Verhältnisses von Christentum und Islam, überleiten. Es ist sehr viel einfacher, grundlegende Kenntnisse über nichtchristliche Religionen zu gewinnen und diese den Studierenden zu vermitteln als einen wirklichen

⁴ R. VODERHOLZER nennt die Fundamentaltheologie das „Außen- und Verteidigungsministerium“ der Theologie (Fundamentaltheologie, Ökumenische Theologie, Paderborn 2001, 14). Zurecht verweist Voderholzer in diesem Zusammenhang darauf, daß Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie sachlich miteinander verknüpft sind: „Fundamentaltheologie nennt man heute dasjenige theologische Fach, das sich, in aktualisierter Fortführung der traditionellen Apologetik, systematisch reflektiert der Grundlagenforschung des christlichen Glaubens sowie der Auseinandersetzung mit den Einwänden der Religions- und Kirchenkritik widmet. Man hat daher die Fundamentaltheologie auch schon das ‚Außen-‘ oder auch ‚Verteidigungsministerium‘ der Theologie genannt. Weil sich hier lückenlos die Frage nach der wahren Kirche anschließt, kommt der Fundamentaltheologie auch die Erstzuständigkeit in Fragen der Ökumene, das heißt des Dialogs zwischen den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und das Ringen um die Wiedererlangung der sichtbaren Einheit der Kirche zu (Ökumenische Bewegung).“ (Ebd., 15 f.)

⁵ Nr. 80.

theologischen Dialog mit anderen Religionen und Kulturen zu führen. Ein solcher Dialog ist aber im Zeitalter des religiös-weltanschaulichen Pluralismus besonders dringlich und wird deshalb von vielen Seiten mit Nachdruck gefordert. Dies gilt natürlich vor allem in Hinblick auf den Islam, wie nicht zuletzt die schicksalhaften Ereignisse des 11. September 2001 zeigen, die befürchten lassen, daß sich Samuel P. Huntingtons düstere Prophezeiung eines blutigen Konflikts zwischen westlicher und islamischer Welt doch bewahrheitete.⁶

Allerdings handelt es sich beim theologischen Gespräch mit dem Islam um ein überaus schwieriges und durch vielfache Widerstände behindertes Unterfangen. Diese Widerstände lassen sich nicht einfach durch etwas guten Willen und die gegenseitige Bekundung friedlicher Absichten aus der Welt schaffen, sondern sie erfordern eine klare theologische Analyse.

Eine solche Analyse muß zunächst mit dem Eingeständnis beginnen, daß die systematische Theologie dem Phänomen des Islams weitgehend sprachlos gegenüber steht.⁷ Der Islam wirft aus christlicher Sicht wesentliche, das christliche Selbstverständnis unmittelbar berührende theologische Fragen auf, die der Erzbischof von Mailand, Kardinal Carlo Maria Martini folgendermaßen zusammenfaßt: „Was haben die Christen vom Islam zu denken? ... Warum hat Gott erlaubt, daß der Islam als einzige große geschichtliche Religion sechs Jahrhunderte nach Christus entstanden ist, zumal einzelne der ersten Zeugen ihn für eine christliche Irrlehre hielten, einen abgeschnittenen Ast vom einzigen und identischen Baum? Welchen Sinn im göttlichen Plan kann das Entstehen einer Religion haben, die in gewisser Weise dem Christentum näher steht als die anderen geschichtlichen Religionen, gleichzeitig so kämpferisch, derart fähig zur Eroberung, daß einige befürchten, sie könne mit der Kraft ihres Zeugnisses viele Proselyten machen in einem Europa, das entkräftet und ohne Werte ist?“⁸

Die von Kardinal Martini skizzierten Fragen deuten in knappen Worten die historischen, theologischen und kulturellen Ursachen der christlichen Verlegenheit gegenüber dem Islam an, auf die wir zunächst einen Blick werfen wollen:

Die schon zu Lebzeiten des Propheten Mohammed beginnenden Erober-

⁶ S. P. HUNTINGTON, *Der Kampf der Kulturen: die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München 1997.

⁷ Diese Feststellung bedeutet natürlich nicht, daß sich die systematische Theologie überhaupt nicht mit dem Islam beschäftigen würde; vgl. u. a. H. ZIRKER, *Islam: theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf 1993; *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam. Zweite Religionstheologische Akademie St. Gabriel: Referate – Anfragen – Diskussionen*, hg. v. A. BSTEI, Mödling 1996.

⁸ C. M. MARTINI, *Wir und der Islam*, in: CIBEDO, *Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen* 5 (1991) 5.

rungszüge der muslimischen Heere schufen innerhalb von 100 Jahren eines der großen Reiche der Weltgeschichte, welches das Gebiet vom Indus bis zu den Pyrenäen umfaßte. In Kleinasien, Nordafrika, teilweise auch auf der Iberischen Halbinsel verdrängte in der Folge das Bekenntnis zum Islam die bis dahin dominierende christliche Religion, ohne daß dazu massenhafte Zwangsbekehrungen von seiten der muslimischen Herrscher notwendig gewesen wären.

Es ist nur zu verständlich, daß die Muslime in ihrem Siegeszug eine Bestätigung der Wahrheit ihrer Religion sahen, welche die alten Offenbarungsreligionen des Judentums und vor allem des Christentums überbiete und in sich aufhebe. Als nach dem Christentum entstandene Religion konnte der Islam bereits im Koran, seinem als reines, unverfälschtes Wort Gottes geltenden heiligen Buch, eine grundsätzliche Klärung seines Verhältnisses zum Christentum finden. Diesem wird eine Rolle als domestizierte, dem Islam gegenüber inferiore Religion von sog. Schutzbefohlenen (dhimmis), die als Bürger zweiter Klasse im islamischen Staat leben dürfen, zugewiesen. In der islamischen Frühzeit entwickelte sich jenes als „Siegermentalität“ zu charakterisierende islamische Selbstverständnis, das der Mohammed in der Überlieferung zugeschriebene Satz: „Der Islam herrscht, er wird nicht beherrscht“⁹ prägnant zum Ausdruck bringt.¹⁰ Dieses Bewußtsein der Überlegenheit der eigenen Religion und ihrer Lebensordnung bestimmt die Gefühle vieler Muslime und sie empfinden es als tiefsitzende Kränkung, daß ihre Kultur heute der technisch-naturwissenschaftlich geprägten Zivilisation des Westens unterlegen sein soll. Sie reagieren auch deshalb oft mit geradezu instinktiver Abwehr auf westliche Ideen und Werte und proklamieren die Rückkehr zum reinen Islam der Frühzeit, welche zugleich eine neue Blüte der islamischen Welt bringen solle.¹¹

Während also der Westen seit der Kolonialzeit primär das kulturelle Überlegenheitsbewußtsein der Muslime in Frage stellt, tangiert der Islam umgekehrt das theologische Selbstverständnis des Christentums. Als Christ wußte man sich im Besitz der vollkommenen und vollständigen Wahrheit. Da mit dem Tod des letzten Apostels ja nach christlicher Auffassung die Periode der göttlichen Offenbarung abgeschlossen ist, konnte Mohammed unmöglich als

⁹ Vgl. dazu A. Th. KHOURY, *Der Islam und die westliche Welt. Religiöse und politische Grundfragen*, Darmstadt 2001, 114.

¹⁰ Es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend, daß das traditionelle islamische Recht selbstverständlich von der Voraussetzung ausgeht, „daß die Muslime die Mehrheit bilden und die Herrschaft im Lande ausüben, die Gesetzgebung gestalten und die Rechtsprechung nach islamischem Gesetz und Recht besorgen“ (A. Th. KHOURY, *Muslime in einer pluralistischen Gesellschaft*, in: *US 48* [1993] 117). Der Normalfall des Zusammenlebens von Muslimen und Nicht-Muslimen ist also nach islamischem Verständnis derjenige unter islamischer Vorherrschaft.

¹¹ Vgl. Ch. TROLL, *Mission und Dialog. Die Begegnung der Christen und Muslime aus dem Glauben*, in: *StZ* 217 (1999) 384 f.

Prophet anerkannt werden, zumal seine Lehre in einigen zentralen Punkten dem christlichen Glaubensbekenntnis widerspricht, wie wir noch sehen werden. Wie aber konnte es dann geschehen, daß diese neue Religion sich so schnell ausbreitete und in vielen Ländern das Christentum entweder vollständig verdrängte oder die Christen doch in eine gesellschaftlich marginale Rolle drängte?¹²

Es dauerte sehr lange bis es im Abendland zu einer ernsthaften Beschäftigung mit dem Islam kam.¹³ Dafür gibt es wohl psychologische Gründe: Man wollte die theologische Problematik, die sich aus der Existenz einer solchen „Konkurrenzreligion“ ergab, einfach nicht zur Kenntnis nehmen. So dominieren in den ersten Jahrhunderten nach dem Auftreten Mohammeds die legendenhaften Darstellungen seiner Person, die ihn entweder zu einem Magier bzw. Dämon oder zu einem listigen Scharlatan bzw. Betrüger stilisieren.¹⁴ Interessanterweise tauchen solche Deutungsmuster bis zum 20. Jahrhundert immer wieder auf.

Die erste lateinische Koranübersetzung wurde erst gut 500 Jahre nach dem Tod Mohammeds durch den einflußreichen Abt von Cluny, Petrus Venerabilis, in Auftrag gegeben, der zugleich ein Zeitgenosse und Freund des eifrigen Kreuzzugspredigers Bernhard von Clairvaux war.¹⁵ Der erste Versuch einer seriösen Auseinandersetzung der europäischen Christen mit dem Islam fällt also in eine Zeit, in der das wieder erstarkte Abendland die Kraft zum militärischen und ideologischen Gegenschlag in sich spürte. Der Islam spielt eine wichtige Rolle bei der Findung der europäischen Identität, die sich allmählich im Verlauf des Mittelalters vollzieht und zwar unter bewußter Ausgrenzung der islamischen Welt. Diese, so stellt etwa Enea Silvio Piccolomini angesichts der Eroberung Konstantinopels 1453 durch die Türken fest, symbolisiere das

¹² „Man macht sich heute im allgemeinen keine Vorstellung mehr davon, wie sehr die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Islam die ganze theologische Stellung des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen beeinflusst hat. Das Verhältnis des Christentums zum Islam wurde der Modellfall der theoretischen und praktischen Einstellung des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen schlechthin. In der Auseinandersetzung mit dem Islam hat sich die Christenheit ihre Anschauungen, ihre Methoden, ihre theologischen Urteile und praktischen Folgerungen für die Behandlung von Fremdreigionen gebildet. Die Prägung durch diese einseitige Erfahrung war um so nachhaltiger und tiefgreifender, als diese Auseinandersetzung mit dem Islam über ein Jahrtausend dauerte. Zwischen dem 7. und dem 16. Jahrhundert war die abendländische Christenheit vom Islam von drei Seiten eingeklammert.“ (E. BENZ, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, Wiesbaden 1961, 21)

¹³ Vgl. dazu u. a. L. HAGEMANN, *Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*, Darmstadt 1999.

¹⁴ Vgl. dazu ausführlich N. DANIEL, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh 1960.

¹⁵ Vgl. u. a. Petrus VENERABILIS, *Schriften zum Islam*. Ediert, ins Deutsche übersetzt und kommentiert von R. GLEI, Altenberge 1985.

schlechthin Anti-Europäische, der europäischen Kultur Feindliche.¹⁶ Der christliche Kampf gegen die Muslime, zunächst auf der Iberischen Halbinsel und später in Südosteuropa, nährte sich aus diesem Bewußtsein, das zweifelsohne noch heute lebendig ist und das abendländische Selbstverständnis wohl tiefer bestimmt, als die meisten Zeitgenossen zuzugeben bereit sind.

Aus christlicher Sicht wurde der Islam entweder als primitive Vorstufe zum wahren Christentum oder als subtil diabolischer Versuch zur Leugnung der christlichen Kernideen gedeutet. Beides findet sich etwa bei Nikolaus von Kues, der zu den ganz wenigen christlichen Theologen gehört, die den Koran genau studiert haben und versuchten, ihn theologisch zu interpretieren.¹⁷ Die immer wieder feststellbare Ambivalenz des cusanischen Urteils über den Koran und den Propheten Mohammed resultiert im letzten aus dem Sachverhalt, daß das heilige Buch der Muslime christlichem Denken zugleich sehr nah und sehr fern steht. Auf der einen Seite greift der Koran ausgiebig auf biblische Überlieferungen zurück, er betrachtet Jesus als einen großen Propheten,¹⁸ nennt ihn „Wort bzw. Geist Gottes“¹⁹ und bekennt sich zu seiner Geburt aus der Jungfrau Maria sowie zu seinen Wundern. Auf der anderen Seite leugnet dasselbe Buch den Kreuzestod Jesu²⁰ und polemisiert heftig gegen die Gottessohnschaft Christi.²¹ Die christliche Trinitätsdoktrin versteht der Koran als polytheistische Dreigötterlehre.²² Zudem sieht er in Jesus den letzten Vorläufer Mohammeds, den der Koran das „Siegel der Propheten“²³, d. h. den letzten und höchsten Propheten, nennt. Cusanus' Lösung des Problems besteht

¹⁶ Vgl. dazu die unter dem Titel: „Abendländische Kulturgemeinschaft“ vereinigten Texte von E. S. Piccolomini in der Textsammlung Enea Silvio PICCOLOMINI – PAPST PIUS II., Ausgewählte Texte aus seinen Schriften. Hg., übers. u. biographisch eingel. v. B. WIDMER, Basel – Stuttgart 1960, 446–467; F. CARDINI, Europa und der Islam: Geschichte eines Mißverständnisses, München 2000, 178 ff.

¹⁷ Vgl. dazu u. a. L. HAGEMANN, Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues, Frankfurt/M. 1976.

¹⁸ Zum koranischen Jesusbild vgl. u. a. H. RÄISÄNEN, Das koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie des Korans, Helsinki 1971; M. BAUSCHKE, Jesus im Koran, Köln – Weimar – Wien 2001.

¹⁹ Vgl. u. a. Sure 4,171 f. (s. u. zu Anm. 44); 3,45.

²⁰ Vgl. Sure 4,157.

²¹ Vgl. die Belege in Anm. 44.

²² Vgl. Sure 5,116 f.: „Und als Gott sprach: ‚O Jesus, Sohn Marias, warst du es, der zu den Menschen sagte: Nehmt euch neben Gott mich und meine Mutter zu Göttern?‘ Er sagte: ‚Preis sei Dir! Es steht mir nicht zu, etwas zu sagen, wozu ich kein Recht habe. Hätte ich es gesagt, dann wüßtest Du es. Du weißt, was in meinem Inneren ist, ich aber weiß nicht, was in deinem Inneren ist. Du bist der, der die unsichtbaren Dinge alle weiß.‘“; Sure 4,171 f. (s. Anm. 44); 5,73: „Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ‚Gott ist der Dritte von dreien‘, wo es doch keinen Gott gibt außer einem einzigen Gott. Wenn sie mit dem, was sie sagen, nicht aufhören, so wird diejenigen von ihnen, die ungläubig sind, eine schmerzliche Pein treffen.“

²³ Sure 33,40.

darin, den Koran, wie er sich ausdrückt, zu „sieben“, ihn gewissermaßen wie ein Goldsucher nach den wertvollen Goldklumpen zu befragen und alles Übrige zu verwerfen.²⁴ Daß diese Methode, zumindest was den ersten Teil, die Suche nach dem Übereinstimmenden angeht, nicht der Vergangenheit angehört, dokumentiert die „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ des II. Vatikanischen Konzils, die das Gemeinsame zwischen Christentum und Islam betont und das Trennende nur knapp andeutet oder ganz übergeht.²⁵

In der Gegenwart leben Muslime und Christen gewissermaßen in zwei verschiedenen geistigen Welten, die sich zwar an manchen Orten berühren, aber durch die unterschiedliche Entwicklung der islamischen und westlichen Kultur wesentlich voneinander abweichen. Es läßt sich nämlich nicht leugnen, daß das Denken vieler Muslime auf zwei Grundsätzen beruht, die uns im Mittelalter vertraut waren, jedoch seit der Aufklärung sehr fremd geworden sind:²⁶

Dies ist zum einen die Vorstellung, daß die Religion alle Lebensbereiche und damit auch die Politik durchdringen und prägen sollte.²⁷ Dieser Anspruch ist auch dem Christentum keineswegs fremd, wenn wir in die Geschichte schauen – aber, bedingt durch die Fehler der Vergangenheit (Kreuzzüge, Inquisition, Konfessionskriege usw.), haben die meisten Christen gelernt, die Unterscheidung von Politik und Religion zumindest grundsätzlich zu akzeptieren und damit zugleich, was ihnen von den Muslimen zum Vorwurf gemacht wird, die Religion gewissermaßen zu privatisieren. Viele Muslime und zwar nicht nur die radikalen Islamisten fürchten (wohl kaum zu Unrecht), daß im Zuge der sog. Globalisierung und Ökonomisierung aller Lebensbereiche eine solche Reduzierung ihrer Religion auf den Bereich des Privaten auch in ihren Ländern um sich greifen könnte und damit die islamische Religion allmählich ihre normative Funktion für Staat und Gesell-

²⁴ Diese selektive Interpretation des Korans drückt sich in dem Titel seines Werkes „*Cribatio Alkorani*“ (1460/61) aus: „Sichtung bzw. Siebung des Korans“.

²⁵ Nr. 3.

²⁶ „Das Corpus Islamicum der Gegenwart ist nicht dem gegenwärtigen modernen Christentum vergleichbar, sondern dem Corpus Christianum des Mittelalters.“ (M. HONECKER, Gottes- und Weltverständnis im Islam und Christentum, in: US 48 [1993] 106)

²⁷ „Der Islam erhebt auch einen Totalitätsanspruch, d.h. er beansprucht, Gottes Recht in allen Bereichen des Lebens durchzusetzen, und zwar im Hinblick auf die einzelnen wie auf die Gemeinschaft und den Staat. So kennt der Islam keine Trennung von Religion und Staat, von Glaubensgemeinschaft und politischer Gesellschaft. Die islamische Gemeinschaft und auch alle Gemeinschaften, die im islamisch regierten Staat leben, stehen unter dem Gesetz Gottes und haben nach seinen Bestimmungen zu handeln. Gottes Recht dient als Richtschnur der politischen Entscheidungen der Regierung, als Grundsatz staatlicher Institutionen und als Maßstab zur Bestätigung der Autorität des Staates oder zur Verurteilung seiner Abweichungen bzw. seiner Willkür.“ (A. Th. KHOURY, Islam, Theokratie und Toleranz, in: UA 45 [1990] 14f.)

schaft verlieren dürfte. Dies sei, so jedenfalls der islamische Vorwurf, den viele Europäer durchaus teilen, im Westen in Hinblick auf das Christentum schon längst der Fall.

Zum anderen ist das Verhältnis von Gottesrecht und Menschenrecht im Islam ganz anders akzentuiert als in der westlichen Welt, als im heutigen Christentum. Die Menschenrechte sind keine absolut geltenden, unveräußerlichen Werte wie in unserer Kultur, sondern sind gebunden an die Normen der islamischen Religion.²⁸ Wo sie mit den Grundsätzen der Religion in Konflikt kommen, wird den religiösen Prinzipien der Vorrang eingeräumt und sind die Menschenrechte eingeschränkt. Diese Auffassung wurde auch lange Zeit von der katholischen Kirche vertreten.²⁹

Dieser abstrakt klingende Unterschied hat weitreichende Konsequenzen, die ich an einem Beispiel erläutern möchte: In der „Summa theologiae“ des Thomas von Aquin findet sich die Auffassung, daß die Häresie, die Verfälschung des christlichen Glaubens, und die Apostasie, der Abfall vom Glauben, Kapitalverbrechen darstellen, welche, sofern sich der Häretiker und der Apostat nicht bekehren, mit der Todesstrafe zu ahnden sind.³⁰ Diese Position teilten bis in die Neuzeit hinein wohl die meisten Theologen und sie deckt sich vor allem in Hinblick auf die Apostasie inhaltlich mit der islamischen Auffassung, wie sie im Koran grundgelegt ist³¹ und dann in der shari'a, dem islamischen Gesetz, ausformuliert wurde.³² Heute gibt es wohl keinen christlichen Theologen, auch keinen sog. katholischen Traditionalisten oder protestantischen Fundamentalisten mehr, der auf den Gedanken käme, diese Idee ernsthaft zu vertreten. Im islamischen Bereich ist dies aber ganz anders, wie sich etwa im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen um den Schriftsteller Salman Rushdie zeigte. Zahlreiche Muslime betrachten die Apostasie nach wie vor nicht nur als große Sünde, die Gott beim jüngsten Gericht bestrafen wird, sondern auch als Störung des Rechtsfriedens, die als Kapitalverbrechen von der irdischen Gerichtsbarkeit zu ahnden ist. Wäre es anders, dann würden sich die Muslime in aller Welt entschiedener von einem solchen Verständnis ihrer Religion distanzieren als dies bisher der Fall ist.

Dieses einfache Beispiel dokumentiert den tiefgreifenden Gegensatz zwischen westlich-christlichem und islamischem Denken, der im interreligiösen Dialog oftmals ausgeblendet wird. Damit wird aber das Gespräch zwischen

²⁸ Vgl. dazu u. a. A. A. ROEST CROLIUS, Menschenrechte im Islam, in: Wie tolerant ist der Islam?, hg. v. W. KERBER, München 1991, 29–46.

²⁹ Vgl. dazu das Zitat von W. KASPER in Anm. 43.

³⁰ Vgl. Summa Theologiae II II, q. 10–12; vgl. dazu G. WIELAND, Das Eigene und das Andere. Theoretische Elemente zum Begriff der Toleranz im hohen und späten Mittelalter, in: Toleranz im Mittelalter, hg. v. A. PATSCHOVSKY – H. ZIMMERMANN, Sigmaringen 1998, 18 f.

³¹ Vgl. Sure 4, 88 f.

³² Vgl. u. a. A. Th. KHOURY, Toleranz im Islam, Mainz 1980, 110 ff.

Christen und Muslimen problematisch, ja gefährlich, da es dem Kulturrelativismus Vorschub leistet, der die Universalität der Menschenrechte unterhöhlt. Vor allem aber wird der zentrale jesuanische Grundsatz der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe in Frage gestellt, welcher es verbietet, die legitimen Rechte des Menschen gegen die Rechte Gottes auszuspielen oder umgekehrt.

Die gewaltige kulturelle Differenz zwischen islamischer und westlicher Welt dürfte am ehesten bei denjenigen Muslimen überwunden werden, die als Minderheiten dauerhaft in Europa und Nordamerika leben und die kulturellen Werte des Westens ebenso wie die religiösen Ideen des Islams bejahen. Mit diesen Muslimen, deren Zahl wächst und die sich allmählich, wenn auch noch recht zögernd, Gehör im innerislamischen Diskurs verschaffen, ist ein theologischer Dialog von christlicher Seite aus möglich, weil sie mit den Christen die unverzichtbaren Voraussetzungen des Gesprächs teilen. Diese Voraussetzungen sind bei der Mehrzahl der Muslime nicht bzw. noch nicht gegeben, wie auch umgekehrt die meisten christlichen Theologen ihre gewohnten Denkmuster einfach auf den Islam übertragen und sich nicht hinreichend bemühen, dessen eigene theologische Struktur zu verstehen.

II

Im zweiten Teil dieses Beitrags wollen wir uns der fundamentaltheologischen Zentralfrage im Verhältnis von Christentum und Islam zuwenden. Diese lautet: Wo begegnet der Mensch nach dem Verständnis beider Religionen Gott und wie erfüllt er Gottes Willen?

Lange Zeit immunisierte sich die christliche Theologie gegen diese Frage mit der Behauptung, der Gott des Islams sei eine Projektion Mohammeds, ein Götze, der mit dem wahren Gott, dessen Existenz und Offenbarung die Bibel bezeuge, nichts zu tun habe.³³ Diese recht einfache Lösung des Problems verbietet sich zumindest für Katholiken spätestens seit dem II. Vatikanischen Konzil, welches in „Lumen Gentium“ unmißverständlich feststellt: „Der Heilswille umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter

³³ Diese Auffassung klingt ganz deutlich bei K. BARTH an: „Was es mit der Verabsolutierung der *Einzigkeit* auf sich hat, zeigt in exemplarischer Weise das fanatische Geschrei des Islam von dem einen Gott, neben dem dann humorvollerweise ausgerechnet die barocke Gestalt seines Propheten auch noch einen Ehrenplatz einnehmen soll. ... Man sollte aber nicht übersehen, daß seine Gefahr (d. h. diejenige des Islams; W. A. Euler), sein versucherischer Tiefsinn doch nur in der (verglichen mit den andern Heidentümern) noch größeren Primitivität besteht, daß er statt Gott als den Einzigen, das Einzige als Gott verkündigt. ... Es bedeutet darum eine Gedankenlosigkeit, den Islam und das Christentum in der Weise zusammenzustellen, als ob sie wenigstens im ‚Monotheismus‘ ein Gemeinsames hätten. Nichts trennt sie vielmehr so gründlich als die Verschiedenheit, in der sie scheinbar dasselbe sagen: es ist nur ein Gott!“ (Die kirchliche Dogmatik, Bd. II/1, Zollikon-Zürich 1946, 504f.; Hervorh. K. Barth)

ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns (d.h. mit den Christen; W. A. Euler) den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.“³⁴ Die eindeutige Festlegung des Konzils eröffnet große Chancen für das theologische Gespräch mit dem Islam, aber sie wirft auch schwierige Fragen auf, auf die die Konzilstexte keine eindeutige Antwort geben und die deshalb seit Jahrzehnten Gegenstand kontroverser theologischer Diskussionen sind.

Wenn es stimmt, daß Christen und Muslime gemeinsam den einen wahren Gott anbeten, müßte dann nicht konsequenterweise auch die islamische Religion von christlicher Seite aus als legitimer Heilsweg anerkannt werden – ein Heilsweg, der zwar in einzelnen Punkten vom christlichen Denken abweiche, aber doch der Intention nach immer dasselbe Ziel, nämlich die gläubige Verehrung Gottes, vor Augen habe? Die meisten christlichen Theologen werden wohl ein gewissermaßen instinktives Unbehagen bei dem Gedanken der Nivellierung von Christentum und Islam empfinden. Nun könnte dieses Unbehagen natürlich auf christlicher Arroganz bzw., was oftmals dasselbe ist, Ignoranz beruhen und deshalb nicht berechtigt sein. Aber es dürfte auch tiefere Ursachen haben, die mit der unbestreitbaren großen Differenz von islamischem und christlichem Heilsweg, islamischem und christlichem Monotheismus zu tun haben. Dieser Unterschied soll nun etwas genauer analysiert werden:

Nach islamischem Verständnis begegnet der Mensch Gott im Koran und durch den Koran, in dem Gottes Offenbarung und sein Wille in reiner Form zum Ausdruck kommen. „Gott sagt die Wahrheit, und Er führt den (rechten) Weg“, heißt es in Sure 33,4. Der rechte Weg, der Weg der Wahrheit, ist ganz konkret der Islam mit all seinen, sämtliche Lebensbereiche einbeziehenden Weisungen. Der Islam ist der Weg der Diener Gottes, der Weg derer, die in der Gnade Gottes stehen und beim göttlichen Endgericht bestehen können. Der Islam versteht sich als fortwährender Lobpreis Gottes, als ein Lobpreis, der geleistet wird durch das beständige Gebet, die Glaubensstärke und das Leben seiner Anhänger.

Entscheidend für die Muslime ist aber nicht in erster Linie die äußere Befolgung von religiösen Normen, wie Christen seit Luthers antiislamischer Polemik gerne behaupten,³⁵ sondern der vollkommene Glaubensgehorsam gegenüber dem Willen Gottes. Islam bedeutet Hingabe an den Willen Gottes bzw. Unterwerfung unter den Willen Gottes.³⁶ Muslim ist derjenige, der sich

³⁴ Nr. 16.

³⁵ Für Luther ist der Islam eine Religion der „Werkgerechtigkeit papistischer Couleur“ (L. HAGEMANN, Christentum contra Islam [wie Anm. 13] 94).

³⁶ Vgl. H.-M. HAUSSIG, Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam, Berlin – Bodenheim b. Mainz 1999, 196.

dem im Koran und in der verbindlichen islamischen Überlieferung³⁷ geoffenbarten Willen Gottes hingibt, der in all seinem Tun dem Willen Gottes zu entsprechen sucht, sich ihm buchstäblich unterwirft. Die Grundlage des Islams bildet demzufolge die Idee des reinen, durch das hl. Buch des Korans vermittelten Monotheismus: Gott ist die eine, alles beherrschende Wirklichkeit; er ist letztlich das einzige Subjekt der Geschichte.³⁸ Die menschliche Subjektivität, der menschliche Eigenwille muß sich dem göttlichen Willen unterordnen³⁹, ja der Mensch muß letztlich erkennen, daß sein Eigenwille nur eine gefährliche Illusion darstellt, die gegenüber dem Willen des Allmächtigen

³⁷ Unter verbindlicher Überlieferung ist konkret die Überlieferung der Verhaltensweisen und Aussprüche des Propheten Mohammed zu verstehen: „Der Weg Gottes, wie er im Koran festgelegt ist, wird den gläubigen Muslimen durch den Propheten Muhammad verkündet und verbindlich erklärt. Denn Muhammad ist auch der beste und authentische Interpret der göttlichen Offenbarung. So gilt der Weg des Propheten (Sunna) als die zweite Hauptquelle des Islams und eine verbindliche Grundlage des islamischen Gesetzes. Die Art und Weise, wie er inmitten seiner Gemeinde lebte und sie auf den Wegen Gottes führte, seine Sprüche, durch die er lobte oder tadelte, sein Schweigen, all das wurde nach seinem Tod durch verschiedene Gewährsmänner erzählt. Ihre Erzählungen und Berichte (Hadith) wurden gesammelt und bilden seitdem die Grundlage der islamischen Überlieferung.“ (A. Th. KHOURY, Islam, Theokratie und Toleranz [wie Anm. 27] 14)

³⁸ Vgl. dazu u. a. Der reine Gottesglaube: das Wort des Einheitsbekenntnisses. Ahmad al-Gazzali Schrift *At-Tagrid fi kalimat at-tawhid*. Eingeleitet, übers. und komm. v. R. GRAMLICH, Wiesbaden 1983. – Ahmad al-Gazzali Bruder, der überaus bedeutende Theologe Muhammad AL-GAZZALI unterscheidet vier Grade des Glaubens an die Einheit Gottes: „Der erste Grad des Einheitsglaubens: Der Mensch sagt mit der Zunge: ‚Es gibt keinen Gott außer Gott‘, während sein Herz nicht darauf achtet oder es ablehnt. So bekennen die Heuchler die Einheit Gottes. Der zweite Grad: Sein Herz hält das Gesagte für wahr, wie es alle Muslime tun. Das ist die Glaubensüberzeugung der gewöhnlichen Gläubigen. Der dritte Grad: Er schaut es durch mystische Enthüllung mittels des Lichtes Gottes. Das ist der Standplatz der Gottnahen. Dies geschieht, indem er zwar viele Dinge sieht, sie aber trotz ihrer Vielheit von dem Einen, Allgewaltigen ausgehen sieht. Viertes Grad: Er sieht im Sein nur eines. Das ist die Schau der Erzgerechten. Die Sufis bezeichnen das als das Entwerden im Einheitsglauben. Denn insofern einer nur eines sieht, sieht er auch sein Ich nicht, und wenn er sein Ich nicht sieht, weil er im Einheitsglauben versunken ist, entwirft er seinem Ich in seinem Einheitsglauben in dem Sinn, daß er sich und die Geschöpfe nicht mehr sieht.“ (Muhammad al-Gazzali Lehre von den Stufen der Gottesliebe. Die Bücher 31–36 seines Hauptwerkes eingeleitet, übers. und komm. v. R. GRAMLICH, Wiesbaden 1984, 520 f.). Siehe außerdem V. J. CORNELL, Tawhîd: Das Bekenntnis zum Einen im Islam, in: *Conc(D)* 30 (1994) 232.

³⁹ In diesem Zusammenhang ist an in der islamischen Welt übliche Alltagskonventionen zu erinnern, die durchaus tiefere Bedeutung haben: „Nie wird man etwa mit einem Muslim auf Arabisch eine Absprache treffen, ohne den Zusatz ‚in ša‘ Allah‘ (wenn Gott will) hinzuzusetzen. Wer etwas nicht weiß, wird nicht sagen: ‚ich weiß es nicht‘, sondern er wird gut islamisch antworten: ‚wa-Allahu a‘lam‘ (Gott ist in höchstem Maße wissend).“ (P. ANTES, Die Gottes-Idee im zeitgenössischen Christentum und im Islam, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 32 [1989] 307)

nicht bestehen kann – wobei diese Einsicht selbst wiederum nur möglich ist, wenn Gott dies will.⁴⁰

Der islamische Monotheismus knüpft an den jüdisch-christlichen Monotheismus an und radikalisiert diesen zugleich. Diese Radikalisierung hat positive und negative Konsequenzen. Sie führt zum einen zu einem ungewöhnlich tiefen und ganz selbstverständlichen Gottvertrauen, das den Alltag vieler Muslime bis in die kleinsten Dinge hinein prägt. Ein solches Gottvertrauen ist den meisten westlichen Christen wohl weitgehend verloren gegangen.

Auf der anderen Seite führt die Radikalisierung des Monotheismus im Islam auch leicht zu jenem religiösen Fanatismus, der den meisten von uns mittlerweile fremd ist. Tatsächlich scheinen alle Mittel gerechtfertigt, wenn man erst die Gewißheit erlangt hat, durch sein Tun dem Willen Gottes zu dienen und die Feinde Gottes zu besiegen. Diese Problematik begegnet uns bereits im Alten Testament und sie findet sich auch immer wieder im Verlauf der Geschichte des Christentums. Heute werden wir damit vor allem durch den Islam konfrontiert, aus dessen Verständnis der Einheit Gottes sich die Forderung nach einer einheitlichen, dem Willen Gottes entsprechenden Weltordnung ableitet, die die Vielheit der Meinungen und Weltanschauungen letztlich als Ausdruck des Polytheismus und damit als verwerflich betrachtet.⁴¹ Das

⁴⁰ Zu der islamischen Auffassung, daß der unbedingte Wille Gottes die alleinige Ursache jedes Geschehens in der Welt und im Leben der Menschen darstelle, vgl. Sure 9,51: „Sprich: Uns wird nur das treffen, was Gott uns bestimmt hat“. In Sure 57,22 heißt es: „Kein Unglück trifft ein auf der Erde oder bei euch selbst, ohne daß es in einem Buch stünde, bevor Wir es erschaffen. Dies ist Gott ein leichtes.“ Auch der Glaube der einen Menschen und der Unglaube der anderen ist eine Bestimmung Gottes, denn „Gott führt irre, wen Er will, und wen Er will, den bringt Er auf einen geraden Weg“ (Sure 6,39; praktisch wortgleich an zahlreichen weiteren Stellen im Koran: 16,93; 14,4; 35,8; 2,26.142 usw.). Da der Glaube nach dem Koran (noch vor den Werken des Menschen) zum Paradies und der Unglaube zur Hölle führt, impliziert die Bestimmung der einen Menschen zum Glauben und der anderen zum Unglauben eine Prädestination zum Heil oder zur Verdammnis. Dies bestätigt auch die ebenfalls vielfach im Koran überlieferte Aussage: „Wen Gott irreführt, der hat niemanden, der ihn rechtleiten könnte“ (Sure 7,186; 18,17; 17,97; 39,23.37; 13,33). – Für den Islam gilt H. ZIRKER zufolge: „Der Mensch hat zu gehorchen, sich auf Gottes Wegleitung zu verlassen, auch dort, wo ihm die Einsicht in Grund und Berechtigung der göttlichen Forderungen verwehrt ist. Er steht vor der Wahl, sich Gottes Weisheit und Wahl unterzuordnen oder sich ihm in Widerspenstigkeit zu verweigern; und auch diese Wahl ist ebenfalls noch der Verfügung Gottes unterstellt, so daß dem Menschen auch im Bösen keine Selbstherrlichkeit zukommen kann. Die Vorstellung, daß Gott mit dem Menschen heilsgeschichtlich eine Gemeinschaft eingehe, um so das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf, von Herr und Knecht durch das andere von Vater und Kind zu überbieten, ist den theologischen Lehren des Islam fremd.“ (Islam [wie Anm. 7] 302f.)

⁴¹ Vgl. dazu den beachtenswerten, bei einem Symposium über die Toleranz im Islam formulierten Gesprächsbeitrag des Islamwissenschaftlers R. GRAMLICH in Hinblick auf islamisches Denken: „... es besteht eine Pflicht der Liebe in Gott und des Hasses in Gott; beides gehört zusammen. Und zwar richtet man sich danach, wie Gott selbst eingestellt ist: Das, was Gott liebt, soll man lieben; was und wen Gott haßt, das und den soll man hassen. Gott

islamische Einheitsbekenntnis: „Es gibt keinen Gott außer Gott“ besitzt also weitgehende praktische Konsequenzen, die etwa bei der Frage nach dem Verhältnis von religiösem Wahrheitsanspruch und Toleranz gegenüber Andersdenkenden offensichtlich werden. Hierbei zeigt sich, daß ganz im Sinne des Einheitsbekenntnisses andere Religionen im islamischen Herrschaftsbereich entweder überhaupt keine Existenzberechtigung haben oder nur, wie die vorislamischen Offenbarungsreligionen des Judentums und Christentums, untergeordnet gegenüber dem Islam und ohne das Recht auf freie Glaubensverkündigung geduldet werden.⁴²

Daß die Verhältnisse in den westlichen Ländern heute anders sind, daß hier die vielen Religionen und Weltanschauungen in religiös neutralen Staaten prinzipiell gleichrangig nebeneinander existieren, dafür gibt es viele Gründe, die nicht im einzelnen skizziert werden können. Obzwar die Idee der Meinungs- und Religionsfreiheit sich faktisch gegen den Widerstand der Kirchen durchsetzen mußte, hat sie doch eine ihrer Wurzeln im christlichen Gottesverständnis, weshalb sie auch letztlich von den großen Kirchen verbindlich rezipiert und akzeptiert werden konnte.⁴³

wiederum haßt den Unglauben und die Ungläubigen. Für den Ungläubigen ist auch die ewige Hölle gedacht, nicht für den Muslim, dessen Hölle zeitlich begrenzt ist. Auf jeden Fall gehört der göttliche Haß in dieselbe Rubrik wie die göttliche Liebe; beides soll man nachvollziehen.“ (Wie tolerant ist der Islam? [wie Anm. 28] 101 f.) Gramlichs Aussage in Hinblick auf die Hölle ist selbstverständlich so zu verstehen, daß nicht alle Muslime in eine zeitliche Hölle kommen, sondern nur diejenigen, die in irgendeiner Form gesündigt haben.

⁴² Vgl. dazu ausführlich A. Th. KHOURY, Toleranz im Islam (wie Anm. 32). – Das Einheitsbekenntnis wirkt sich in allen Lebensbereichen, z. B. im Staatsverständnis, unmittelbar aus: „Der islamische Grundgedanke ist jedoch der der Einheitlichkeit. Opposition und Pluralismus haben in islamischen Staatsvorstellungen keinen sinnvollen Platz. Statt der parlamentarischen Demokratie sollte eine Konsultation unter der Autorität des göttlichen Gesetzes stattfinden. Pluralismus und Mehrheitsdemokratie sind für Muslime ein Fremdkörper.“ (M. HONECKER, Gottes- und Weltverständnis im Islam und Christentum [wie Anm. 26] 112)

⁴³ Die Religionsfreiheit „ist, auch wenn die Kirchen sich lange genug dagegen sträubten, ein legitimes Ergebnis der Christentumsgeschichte und zugleich der historische sachliche Grund aller anderen Menschenrechte. Denn für die Freiheit der Religion und des Glaubens einzutreten bedeutet notwendig auch, für Gewissensfreiheit allgemein wie für die Freiheit von Information und Kommunikation einzutreten. Deshalb werden die Christen heute auch für die Freiheit und das Recht derer eintreten, welche sich nicht als Christen bekennen. In diesem Punkt ist die kirchliche Lehre seit dem II. Vatikanum einen wesentlichen Schritt über die noch von Pius XII. vertretene Doktrin hinausgegangen, wonach nur die Wahrheit, nicht aber der Irrtum ein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion hat. ... Nimmt man also die für das Christentum spezifische Freiheitsidee ernst, dann kann die unitarische Ordnung des Mittelalters nicht mehr als das Ideal gelten; sie ist vielmehr die geschichtlich bedingte Ausnahme, der gegenüber die Neuzeit ursprünglich christliche Impulse in neuer Weise zur Geltung gebracht hat.“ (W. KASPER, Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse, in: Vernunft des Glaubens: Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre, hg. v. J. ROHLS – G. WENZ, Göttingen 1988, 606)

Islam bedeutet, wie bereits gesagt, dem Wortsinn nach Unterwerfung unter den Willen Gottes. Christentum besagt Orientierung an der Person Jesu von Nazareth, den die Christen als den Christus, Messias und Heilsmittler bekennen. Der Koran wirft den Christen vor, sie würden die Verehrung Jesu Christi übertreiben, weil er in ihrem Bekenntnis zur Heilsmittlerschaft und Gottessohnschaft Christi eine Gefährdung des Glaubens an die Einheit Gottes sieht.⁴⁴ Eine solche Infragestellung der göttlichen Einheit wird aber weder durch das Neue Testament noch durch das kirchliche Dogma intendiert. Das Bekenntnis zu Jesus Christus soll ja den Glauben an den einen wahren Gott nicht aufheben bzw. relativieren, sondern ihn eigentlich erst ermöglichen, insofern Christus als Offenbarer des verborgenen göttlichen Vaters, den Gläubigen im Hl. Geist den Weg zu diesem weist. Der Christ kann also streng genommen nie von Gott reden, ohne zugleich von Jesus, seiner Botschaft und seinem Lebensschicksal zu reden. Dies impliziert eine Konkretisierung des Gottesverständnisses und des Gottesverhältnisses, die das Christentum zugleich von allen anderen monotheistischen Religionen unterscheidet.

Im Zentrum des christlichen Glaubens steht kein Buch, sondern eine lebendige Person, nämlich Jesus Christus. Das Alte und Neue Testament bezeugen nach christlichem Verständnis die Offenbarung, deren Höhepunkt die Gestalt Jesu ist. In ihm zeigt sich nach christlicher Auffassung das menschenfreundliche Antlitz Gottes.⁴⁵ Es geht für den Christen nicht darum, sich dem Willen Gottes zu unterwerfen, sondern durch die Nachfolge des Menschen Jesus von Nazareth den Willen Gottes zu tun, ihn je neu zu verwirklichen. Der Wille Gottes ist nach christlicher Auffassung nicht als heteronomer Herrschaftsanspruch Gottes gegenüber dem Menschen zu verstehen, sondern als Weg zur Selbstfindung und Befreiung des Menschen. Nicht umsonst steht im Zentrum des Neuen Testaments die Auffassung, Gott sei die Liebe, die Freiheit schenkt,⁴⁶ während der orthodoxe Islam eine solche Vorstellung für den allmächtigen Gott ablehnt und als höchstes Gottesprädikat die Barmherzig-

⁴⁴ Vgl. u. a. Sure 4,171 f.: „O ihr Leute des Buches, übertreibt es nicht in eurer Religion und sagt über Gott nur die Wahrheit. Christus Jesus, der Sohn Marias, ist doch nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das Er zu Maria hinüberbrachte, und ein Geist von ihm. So glaubt an Gott und seine Gesandten. Und sagt nicht: Drei. Hört auf, das ist besser für euch. Gott ist doch ein einziger Gott. Preis sei Ihm, und erhaben ist Er darüber, daß Er ein Kind habe. ... Christus wird es sicher nicht aus Widerwillen ablehnen, Diener Gottes zu sein ...“; vgl. Sure 9,29 f. (s. Anm. 53).

⁴⁵ Vgl. Tit 3,4 f.

⁴⁶ Die christliche Freiheit „gibt der aus sich selbst unbestimmt offenen Freiheit des Menschen vielmehr ihre letzte positive Bestimmung, indem sie diese in Gottes unbedingtem freien Ja begründet und so menschliche Freiheit als Freiheit *für* Gott und *für* den Nächsten bestimmt. Damit gibt sie der menschlichen Freiheit den ihr allein adäquaten, ihr allein entsprechenden Inhalt: die Anerkennung der absoluten, vollkommenen Freiheit Gottes und die Anerkennung der unbedingten Freiheit des anderen. Das die Freiheit Erfüllende kann ja selber nur Freiheit sein. Freiheit findet deshalb ihre Erfüllung darin, daß sie in Gottes Liebe

keit betrachtet. Genau in diesem Punkt zeigt sich das entscheidend und unterscheidend Christliche, das auch im Gespräch mit Muslimen zur Geltung gebracht werden sollte, aber vor allem in der Praxis, in Glauben und Leben der Christinnen und Christen sichtbar werden muß.

Die Orientierung an Jesus ermöglicht es, den christlichen Wahrheitsanspruch und die Offenheit sowie Toleranz gegenüber Andersdenkenden nicht als Gegensatz zu begreifen, wie dies in der Kirchengeschichte leider so oft der Fall war, sondern beides umgekehrt als unabdingbar zusammengehörig zu betrachten. In dem Dokument „Das Christentum und die Religionen“ der Internationalen Theologenkommission von 1996 heißt es dazu: „Die Wahrheit ist als Wahrheit immer ‚überlegen‘; aber die Wahrheit Jesu Christi in der Klarheit ihres Anspruchs ist immer Dienst am Menschen; sie ist die Wahrheit desjenigen, der sein Leben für die Menschen gibt, um sie endgültig in die Liebe Gottes hineinzuführen. Jegliche Verkündigungsform, die vor allem und über allem danach strebt, die Hörer zu überwältigen oder mit den Mitteln einer instrumentellen oder strategischen Vernunft über sie zu verfügen, steht im Widerspruch zu Christus, dem Evangelium des Vaters, und zur Würde des Menschen, von der Er selbst redet.“⁴⁷

Die unterschiedliche Vermittlung der göttlichen Offenbarung im Islam und Christentum – zum einen durch das als Wort Gottes geltende hl. Buch, zum anderen durch den als Sohn Gottes geltenden Menschen Jesus von Nazareth – schließt natürlich nicht aus, daß beide Religionen ähnliche religiös-theologische Ideen und Ideale vertreten. Dies ist auch in vielen Punkten der Fall, aber es bestehen doch zwei ganz wesentliche Differenzen, die sich klar aus der unterschiedlichen Vermittlung der göttlichen Offenbarung ergeben und die weittragende praktische Konsequenzen haben. Der eine Unterschied betrifft, wie im Vorangegangenen bereits deutlich wurde, das Verhältnis von menschlicher Autonomie und Theonomie, welches in beiden Religionen grundsätzlich verschieden bestimmt wird. Während Autonomie und Theonomie im Islam Gegensätze darstellen,⁴⁸ versucht die christliche Theologie beides miteinander zu verbinden und sie muß beides notwendigerweise mit-

einstimmt und mitmenschliche Freiheit bejaht. (W. KASPER, Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse [wie Anm. 43] 607 f.; Hervorh. W. Kasper)

⁴⁷ Nr. 104.

⁴⁸ In Hinblick auf die islamische Ethik stellt J. v. Ess fest: „Sowenig man mit dem Begriff des Naturrechts operierte, sowenig auch mit dem einer autonomen Moral. Fragen der Ethik wurden seit jeher nicht durch den Rekurs auf das Gewissen geregelt, sondern durch Verweis auf die Tradition, auf das Wort Gottes und das Vorbild des Propheten. ... Was es nicht gibt, ist das Gewissen als autonome Instanz. Denn das Gewissen kann sich ja nur auf Gott berufen oder von ihm angerührt werden; Gott aber ist auch der Urheber jener Gesetze, denen man aus Gewissensgründen den Gehorsam verweigern würde. Ein Muslim handelt nicht nach dem Gewissen, sondern nach dem Willen Gottes.“ (H. KÜNG – J. v. Ess, Christentum und Weltreligionen, Bd. 1: Der Islam, Gütersloh 1987, 75 f.)

einander in Einklang bringen, will sie der Idee der Menschwerdung Gottes gerecht werden.⁴⁹

Dazu kommt ein zweiter Unterschied: Das Dogma vom Koran als reinem Wort Gottes bewirkt, daß die islamische Kultur stark auf die Vergangenheit bezogen ist. Mit diesem Dogma wird ja indirekt die Weltsicht einer vergangenen Epoche, derjenigen in Arabien im siebten Jahrhundert, für sakrosankt und gleichsam ewig gültig erklärt. Dies hat natürlich problematische Konsequenzen in den verschiedensten Lebensbereichen. Auf der anderen Seite bietet der Glaube an die Göttlichkeit des Korans große religionspsychologische Vorteile. Das Bewußtsein, daß Gott durch den Koran direkt und ungefiltert zu ihnen spricht, vermittelt den Muslimen in allen Situationen des Alltags göttlichen Zuspruch, Trost und Hoffnung sowie die Gewißheit, von Gott geführt („rechtgeleitet“) zu werden. Und auf dieser Gewißheit beruhen letztlich die gesamte islamische Religion und Kultur. Es ist deshalb durchaus verständlich, daß sich die Mehrzahl der islamischen Theologen vehement gegen die historisch-kritische Koranexegese wendet, die dieses Dogma zwangsläufig in Frage stellen würde.⁵⁰

Das christliche Offenbarungsverständnis, das sich an der lebendigen Person Jesu orientiert, ist ohne Zweifel weitaus weniger vergangenheitsverhaftet als das islamische. Weil sich die christliche Theologie der Infragestellung der Urkunden ihres Glaubens durch die wissenschaftliche Analyse aussetzt und damit unwillkürlich auf deren historische Kontextualität hingewiesen wird, verbietet sich für sie der einfache Rückgriff auf das früher einmal Geltende, sofern dessen Gültigkeit für heute nicht argumentativ begründet werden

⁴⁹ Für die christliche Theologie gilt: „Die Theonomie setzt menschliche Autonomie voraus, weil Gottes Gottsein vom Menschen in verantworteter Freiheit anerkannt werden soll, weil Gott seine Ehre und Verherrlichung durch ein freies Geschöpf will. Umgekehrt kommt aber die menschliche Freiheit nur durch Theonomie, durch die Anerkennung Gottes und durch die Gemeinschaft mit Gott zur Vollendung und Erfüllung. Denn zur Freiheit des Menschen gehört die Offenheit in ein unendliches Geheimnis hinein. Nur im Horizont des Unendlichen kann der Mensch das Endliche als endliches und als kontingentes erfahren; nur im Horizont des Unendlichen ist Freiheit möglich. Das gibt der menschlichen Freiheit etwas Rast- und Ruheloses; in keiner innerweltlichen Begegnung findet sie ihre endgültige Erfüllung; sie ist aus sich unvollendbar. Zur Vollendung kann sie nur kommen, wenn sie einer Freiheit begegnet, die nicht nur ihrem formalen Anspruch nach, sondern auch ihrer Erfüllung nach unendlich ist, in der Begegnung mit Gott.“ (W. KASPER, Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt, in: Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute, hg. v. H. WEBER – D. MIETH, Düsseldorf 1980, 37 f.)

⁵⁰ Ausnahmen, wie der bekannte und in seiner ägyptischen Heimat verfolgte islamische Koranexeget Nasr Hamid Abu-Zaid, der die historische Kontextgebundenheit des Korans aufzeigen möchte, bestätigen die Regel; vgl. N. H. ABU-ZAID, Ein Leben mit dem Islam, Freiburg – Basel – Wien 1999. – Zu den Grundsätzen der islamischen Koranauslegung vgl. Der Koran: arabisch-deutsch. Übers. u. wissenschaftl. Komm. v. A. Th. KHOURY, Bd. 1, Gütersloh 1990, 102 ff.

kann. Damit wird natürlich der einzelne Gläubige sowie die Gemeinschaft der Glaubenden viel mehr gefordert als dies im Islam der Fall ist.⁵¹ Es ergeben sich zwangsläufig immer wieder neu entstehende Diskussions- und Konfliktfelder, bei denen mühsam um eine innerkirchliche und innerchristliche Verständigung gerungen werden muß.

Der Islam fasziniert viele Menschen, weil er in beeindruckender Weise den einfachen Glaubensgehorsam und das bedingungslose Gottvertrauen betont und damit einem zentralen Aspekt menschlicher Religiosität entspricht. In dieser Hinsicht kann das Christentum sicherlich einiges vom Islam lernen, aber es sollte zugleich auf dessen Gefährdungen achten und deshalb die spezifisch christliche, aus der Idee der Inkarnation erwachsende Würde und Freiheit des Menschen vor Gott mehr denn je wertschätzen.

Im Titel dieses Beitrages steht der Satz: „Streitet mit den Leuten des Buches nur auf die beste Art ...“. Diese Worte finden sich im Koran. Sie stammen aus der Sure 29,46 und gehören in die frühe, mekkanische Verkündigungsperiode.⁵² Zu dieser Zeit ging Mohammed noch davon aus, Juden und Christen, die der Koran aus typisch islamischer Perspektive primär als die „Leute des Buches“ bzw. die „Schriftbesitzer“ wahrnimmt, weil sie sich auf geschriebene Offenbarungsurkunden beziehen, würden seine Verkündigung anerkennen und die monotheistischen Religionen: Judentum, Christentum und Islam seien im wesentlichen miteinander identisch. Deshalb heißt es etwas später in dem genannten Vers auch: „Unser Gott und euer Gott ist einer.“ In späterer Zeit, als es zu heftigen Konflikten der Muslime mit den „Leuten des Buches“ kam, finden wir im Koran weitaus kritischere und aggressivere Aussagen in bezug auf die Schriftbesitzer,⁵³ aber das bedeutet nicht, daß die

⁵¹ „Mit diesem Imperativ gelebter Christusnachfolge, deren Charakter in der ‚Nachahmung der Liebe Gottes‘ immer auch trinitarisch ist, steht christliches Handeln und In-der-Welt-Sein aber in einem ganz anderen Zusammenhang, als dies muslimischerseits der Fall ist. Es erwächst dem Christen aus dieser Situation heraus aber auch ein spezifisches Problemfeld, das man, zugespitzt formuliert, etwa so abstecken könnte: geht der Muslim in eine konkret geschichtliche Situation mit einem ‚zuviel‘ an Wissen, d.h. an Handlungsanweisung, so weiß der Christ ‚zuwenig‘. Das Gebot der Liebe funktioniert ja mehr als ein formales denn ein inhaltliches Prinzip, d.h. es schreibt nicht gewisse Handlungsweisen oder geschichtliche Interpretationen von Liebe ein für alle Mal als Leitlinien fest; anders: es ‚vertextet‘ nicht, was konkret zu tun ist, sondern verweist den Menschen immer wieder an seine ‚Erfindungsgabe‘, seine Freiheit und Verantwortung im Hl. Geist (cf. Jo 8,6.11).“ (Th. MOOREN, *Muslimische und christliche Spiritualität: Zwei Weisen des Handelns und In-der-Welt-Seins*, in: WiWei 52 [1989] 81; Hervorh. Th. Mooren)

⁵² Zur Datierung von Sure 29,46 vgl. Der Koran: arabisch-deutsch (wie Anm. 50), Bd. 10, Gütersloh 1999, 293.

⁵³ Vgl. etwa Sure 9,29 f.: „Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und nicht an den jüngsten Tag glauben und nicht verbieten, was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der Religion der Wahrheit angehören – von denen, denen das Buch zugekommen ist, bis sie von dem, was ihre Hand besitzt, Tribut entrichten als Erniedrigte. Die Juden sagen:

Weisung von Sure 29,46 aufgehoben wäre. Immerhin heißt es in der späten Sure 5,82:⁵⁴ „Und du (gemeint ist Mohammed, dem sich Gott offenbart; W. A. Euler) wirst sicher finden, daß unter ihnen diejenigen, die den Gläubigen (d.h. den Muslimen; W. A. Euler) in Liebe am nächsten stehen, die sind, welche sagen: ‚Wir sind Christen‘. Dies deshalb, weil es unter ihnen Priester und Mönche gibt und weil sie nicht hochmütig sind.“

Diese beiden koranischen Aussagen können sich in umgekehrter Richtung christliche Theologen gerne zu eigen machen. Wir sollten uns mit den Muslimen nur auf „die beste Art“, also friedlich und sachorientiert, im Bewußtsein der gemeinsamen Verantwortung für den Globus sowie im Vertrauen auf Gottes Führung auseinandersetzen. Aber wir dürfen uns, so der Koran, auch mit ihnen streiten und müssen dies sogar, wenn es um die zentralen Fragen der Theologie und Anthropologie geht, auf die ich in diesem Beitrag den Blick lenken wollte. Das theologische Gespräch mit dem Islam schließt also den seriösen Streit ein, aus dem – um ein wichtiges Motiv aus Lessings Ringparabel aufzugreifen – ein „Wettstreit in der Liebe“ erwachsen könnte.⁵⁵ Und wir sollten schließlich „nicht hochmütig“ sein, damit wir den Koran nicht widerlegen. Zu Hochmut, christlichem bzw. allgemein westlichem Überlegenheitsgefühl gegenüber der islamischen Welt haben wir keine Veranlassung und auch kein Recht. Dies sollten der Blick auf die Geschichte und vor allem auf die Botschaft Jesu lehren. Wenn Gott nach christlichem Verständnis die Liebe selbst ist, die sich jedem Geschöpf mitteilen will, so haben auch die Muslime in gewisser Weise in ihrem Glauben an Gottes Liebe Anteil. Dies bedenkend, sollten wir Christen ihrem Glauben mit jenem Respekt und jener Achtung begegnen, die wir uns von ihnen unserer Religion gegenüber wünschen.

„Uzayr ist Gottes Sohn.“ Und die Christen sagen: „Christus ist Gottes Sohn.“ Das ist ihre Rede aus ihrem eigenen Munde. Damit reden sie wie die, die vorher ungläubig waren. Gott bekämpfe sie! Wie leicht lassen sie sich doch abwenden!“

⁵⁴ Zur Datierung vgl. Der Koran: arabisch-deutsch (wie Anm. 50), Bd. 6, Gütersloh 1995, 25.

⁵⁵ Einen solchen „Wettstreit in der Liebe“ scheint auch Sure 5,48 anzudeuten („Für jeden von euch haben Wir eine Richtung und einen Weg festgelegt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte Er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Doch will Er euch prüfen in dem, was Er euch hat zukommen lassen. So eilt zu den guten Dingen um die Wette. Zu Gott werdet ihr allesamt zurückkehren, dann wird Er euch das kundtun, worüber ihr uneins waret.“), doch wird im Anschluß an diesen Vers der Idee eines harmonischen Miteinanders zwischen den Muslimen einerseits und den Juden sowie Christen andererseits eine klare Absage erteilt (vgl. Sure 5,51: „O ihr, die ihr glaubt, nehmt euch nicht die Juden und die Christen zu Freunden. Sie sind untereinander Freunde. Wer von euch sie zu Freunden nimmt, gehört zu ihnen. Gott leitet ungerechte Leute gewiß nicht recht.“)

Überfüllte Kirchen

Bischof Athanasius über den Kirchenbau
in Alexandrien, Trier und Aquileia*

Herrn Professor Dr. Ernst Haag in kollegialer Verbundenheit zum 70. Geburtstag

Die Geschichte des Trierer Doms und von Liebfrauen, genauer, der Kirchenanlagen, aus denen die beiden heutigen Gotteshäuser hervorgegangen sind, ist ein altes und doch auch, dank neuerer Funde, wiederum sehr aktuelles Thema. Ich will in diesem Beitrag versuchen, aus einer Schrift des heiligen Athanasius Anhaltspunkte für ein neues Verständnis des Trierer Kirchenbaus im Zeitalter Konstantins des Großen und seiner Söhne zu gewinnen. Als Bischof von Alexandrien in Ägypten hat Athanasius Kirchenbau und Kirchweih in seiner Gemeinde beschrieben und dabei auch die Praxis in Trier sowie in der norditalischen Kaiserresidenz Aquileia erwähnt. Diese bekannten Zusammenhänge will ich nochmals prüfen und fragen, was sich daraus für den Kirchenbau im spätantiken Trier gewinnen läßt. Die archäologische Erforschung der ältesten Stufen des Trierer Kirchenkomplexes ist noch in vollem Gange. Die definitive Auswertung der früheren Grabungen und Grabungsmaterialien von Theodor Kempf ist in Angriff genommen und verspricht, eine sehr mühevollen Arbeit zu werden. Andererseits haben die jüngsten Grabungen unter der Leitung des jetzigen Direktors des Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseums Trier, Prof. Dr. Winfried Weber, neue Aufschlüsse gebracht, die unsere Vorstellung von der Entstehung des Trierer Kirchenkomplexes umfassend verändern (Abb. 1).¹ Was kann ich als Althistoriker zu diesem Thema beitra-

* Dem Aufsatz liegt der Text eines Vortrages zugrunde, den ich in Trier (zunächst im Rahmen der Tagung der Arbeitsgemeinschaft Christliche Archäologie zur Erforschung spätantiker, mittelalterlicher und byzantinischer Kultur, 5.–7. 5. 2000, sodann in der Gesellschaft für nützliche Forschungen) sowie in Klagenfurt (IV. Internat. Table Ronde zur Geschichte der Alpen-Adria-Region in der Antike, 12.–15. 10. 2000) gehalten habe. Die Vortragsform habe ich in der hier vorgelegten Fassung weitgehend beibehalten und nur die nötigsten Belege in den Anmerkungen hinzugefügt. Für die freundliche Durchsicht des Manuskripts danke ich Frau Andrea Binsfeld, M. A.

¹ W. WEBER, Die Anfänge des Trierer Domes. Die archäologische Erforschung der frühchristlichen Kirchenanlage im Bereich des Trierer Domes und der Liebfrauenkirche, in: TThZ 98 (1989) 147–155; DERS., Der Quadratbau des Trierer Domes und sein polygonaler Einbau – eine „Herrenmemoria“?, in: E. ARETZ u. a. (Hrsg.), Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunica Christi, Trier 1995, 915–940; DERS., „... wie ein großes Meer“. Deckendekorationen frühchristlicher Kirchen und die Befunde aus der Trierer Kirchenanlage, in: Trierer Winckelmannsprogramme 17 (2000) 1–26, Farb-

gen? Feststellung und Interpretation der archäologischen Befunde sollten jedenfalls den dafür zuständigen Fachleuten überlassen werden. Bleiben also die Texte, doch auf den ersten Blick scheinen diese längst restlos ausgewertet.

Zunächst denkt jeder an die Überlieferung, wonach der Dom aus dem Palast der heiligen Helena, der Mutter Konstantins des Großen, hervorgegangen sei.² Diese Nachricht stammt freilich nicht aus der Zeit Helenas, d. h. aus dem 4. Jh., sondern aus der Vita Helenas, die im 9. Jh. der Mönch Almannus von Hautvillers im Auftrag des Reimser Erzbischofs Hinkmar verfaßt hat. Ich möchte lediglich den entscheidenden Passus dieser Vita in Erinnerung rufen: „Die selige Helena also, aus Trier gebürtig, war von so hohem Adel gemäß der Ehre und Würde des gegenwärtigen (d. h. des irdischen) Lebens, daß fast die ganze Stadt in ihrer ungeheuren Größe zum Areal ihres Grundbesitzes gerechnet wurde. Das beweist bis heute ihr Haus, das den größten Teil der Kirche ausmacht, die zu Ehren des seligen Apostelfürsten Petrus zum Bischofssitz der Metropole geweiht worden ist ... Das beweist ferner der königliche Prunk des Schlafgemaches (der Helena), das in der gleichen Stadt in wunderbarer Weise hergerichtet worden ist ...“³ – Ich will es bei diesem Zitat der mittelalterlichen Tradition bewenden lassen und lediglich auf die ganz erstaunliche Tatsache hinweisen, daß die lateinisch verfaßte Helena-Vita des Almannus bis heute weder übersetzt noch als Ganzes kommentiert worden ist. Wäre es nicht an der Zeit, diese alten Textbestände ebenso auszuwerten und einem größeren Kreis zugänglich zu machen, wie man dies heute ganz selbstverständlich für die archäologischen Befunde fordert?

Soviel an dieser Stelle zur Helena-Überlieferung, denn mein eigentliches Thema ist ein weiterer Text, der in der Diskussion zur Geschichte des Trierer Doms ebenfalls häufig angeführt wird, aber diesmal von einem Zeit- und Augenzeugen herrührt. Es handelt sich um einen Passus aus einer griechisch verfaßten Schrift des heiligen Athanasius, Bischof von Alexandrien in Ägypten von 328 bis 373. Auch diese Schrift ist, soweit ich sehe, noch nie ins Deutsche übertragen und zusammenhängend kommentiert worden. Die besagte, auf Trier bezügliche Stelle wird zwar häufig angeführt, aber meist nur kurz und ohne Kontext. Um den Wortlaut und den Zusammenhang auch einem breiteren Publikum zugänglich zu machen, wird man es mir hoffentlich gestatten, den ganzen für unser Thema einschlägigen Passus des Athanasius in Übersetzung zu zitieren. Die Mühe dürfte sich nicht nur im Hinblick auf Alexandrien, sondern speziell auch für Trier und Aquileia lohnen. Aus der an Kaiser Con-

tafel 1–6, Tafel 1–6. Siehe nun auch H. MERTEN, Die Ausgrabungen auf dem Domfreihof (Nordwest-Bereich). Teil 1: Die Funde (Die Trierer Domgrabung 1 = Kataloge und Schriften des Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseums Trier VII), Trier 2001.

² Zu dieser Tradition vgl. H. HEINEN, Frühchristliches Trier. Von den Anfängen bis zur Völkerwanderung, Trier 1996, 98–117 (Helena und die Anfänge des Trierer Domes).

³ Acta Sanctorum Aug. III, 583.

stantius gerichteten Verteidigungsschrift des Athanasius (*Apologia ad Constantium*)⁴ zitiere ich Kapitel 14 und 15:

„(14) Da sie (d. h. meine Gegner) mich auch wegen der Großen Kirche (in Alexandrien) angezeigt haben, weil dort Gottesdienst vor deren Fertigstellung gehalten worden sei, nun, so werde ich mich auch in diesem Punkte erneut vor Deiner Frömmigkeit verteidigen. Denn dazu zwingen uns die feindselig gegen uns Gesinnten. Ja, es ist geschehen, ich gebe es zu. Denn schon in meinen ersten Ausführungen habe ich nicht gelogen und werde auch das jetzt nicht leugnen. Doch wiederum verhält sich die Sache anders, als jene es in ihrer Anzeige dargestellt haben. So gestatte auch mir zu sprechen: Nicht den Tag der Kirchweih haben wir begangen, gottesfürchtigster Augustus. Denn dies zu tun, ohne deine Weisung abzuwarten, wäre in der Tat gesetzwidrig gewesen. Auch haben wir dies nicht mit Vorbedacht getan. Weder wurde ein Bischof, noch ein anderer Kleriker dazu eingeladen, denn auch das Bauwerk war noch lange nicht fertig. Überdies erfolgte der Gottesdienst nicht aufgrund einer Vorankündigung, so daß meine Gegner einen Vorwand für ihre Anzeige hätten finden können. Sondern, was geschah, wissen alle. Dennoch höre mich mit der dir eigenen Freundlichkeit und Großherzigkeit an. Wir begingen nämlich das Osterfest; überaus viel Volk hatte sich eingefunden, und die Zahl der Christen war so groß, wie sie sich christusliebende Herrscher in einer Stadt überhaupt nur wünschen können. Da jedoch nur wenige und sehr kleine Kirchen zur Verfügung standen, gab es große Unruhe, und der Wunsch wurde laut, die Versammlung in der Großen Kirche durchzuführen, dort sollten alle zusammen beten, auch für dein Heil. Und so geschah es auch. Obwohl ich dazu aufrief, noch etwas zu warten und, wenngleich bedrängt, in den anderen Kirchen Gottesdienst zu halten, schenkte man mir kein Gehör, sondern war bereit, aus der Stadt hinauszuziehen und sich auf freiem Feld unter freiem Himmel zu versammeln; man hielt es für besser, die Mühen des Weges auf sich zu nehmen, als das Fest in qualvoller Enge zu begehen.

(15) Glaube mir, Herrscher, und nimm auch in diesem Punkt die Wahrheit zum Zeugen! In den Gottesdiensten der Fastenzeit wurden wegen der Enge der Gebäude und der großen Menge des Volkes zahlreiche Kinder, nicht wenige junge und sehr viele alte Frauen und auch nicht wenige junge Männer erdrückt und nach Hause getragen. Gott sei Dank kam niemand ums Leben. Doch alle murrten und verlangten nach der Großen Kirche. Wenn aber schon

⁴ Ich habe folgende Ausgabe zugrundegelegt: ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Deux apologies. À l'empereur Constance. Pour sa fuite. Introduction, texte critique, traduction et notes* par Jan M. SZYMUSIAK (*Sources Chrétiennes* 56 bis), Paris 1987. Die deutsche Übersetzung dieser und weiterer im Laufe meines Beitrages angeführten Abschnitte aus der *Apologia ad Constantium* stammt von mir, ebenso die eingeklammerten Zusätze. Bei den Zitaten aus der *Apologia* bezeichnet die erste Zahl das Kapitel, die zweite die Zeilen in der Ausgabe von SZYMUSIAK.

während der Vorfeste ein solches Gedränge entstanden war, was wäre dann während des Festes selber geschehen? Jedenfalls doch noch Schlimmeres als das bereits Geschehene. Aber es wäre nicht recht gewesen, dem Volk statt Freude Schmerz, statt Frohsinn Kummer, statt des Festes Tränen zu bereiten. Hatte ich doch vor allem das Vorbild der Väter vor Augen. Denn als die anderen Gebäude zu eng waren und er damals die als ausreichend groß betrachtete Kirche, die Theonas genannte, baute, beging der selige Alexander der Menge wegen dort den Gottesdienst, und in der Zeit, als (dort) Gottesdienst gehalten wurde, ließ er keineswegs die Bauarbeiten ruhen. Das geschah – ich habe es gesehen – auch in Trier, auch in Aquileia. Denn auch dort begingen sie den Gottesdienst an den Festtagen der Menge wegen in den noch im Bau befindlichen Gebäuden. Und sie fanden keinen derartigen Ankläger. Vielmehr hat sogar dein seliger Bruder in Aquileia an einem solchen Gottesdienst teilgenommen. Und das habe auch ich getan. Und nicht Kirchweih wurde begangen, sondern ein Gottesdienst des Gebetes. Du also, ich weiß es genau, nimmst als Gottesfreund den Eifer des Volkes beifällig entgegen und mir gewährest du Verzeihung, der ich die Gebete einer so großen Volksmenge nicht gehindert habe.“

Im folgenden möchte ich nun so vorgehen, daß ich zunächst den Rahmen vorstelle, in den dieser Passus gehört. Danach soll dann der soeben zitierte Text nach verschiedenen Seiten hin ausgewertet werden.

Den Rahmen des Zitats, also die Verteidigungsschrift des Athanasius, in der gebotenen Kürze vorzustellen, lohnt deshalb, weil diese Schrift auch sonst noch einige höchst interessante Informationen zu Trierer Bischöfen und den politischen Verhältnissen in der Kaiserresidenz bietet.

Für das Verständnis der an Kaiser Constantius gerichteten Verteidigungsschrift (*Apologia ad Constantium*) muß man wissen, daß im Jahre 350 Constantius II. als einziger Sohn Konstantins des Großen übriggeblieben war. Der Vater war 337 gestorben, seine drei Söhne hatten die Nachfolge im Römischen Reich übernommen: Constantius II. im Osten, Constans in der Mitte, Constantinus II. im Westen, in Trier. Bereits 340 war es zum Bruderkrieg gekommen, in dessen Verlauf Constantinus II. das Leben verloren hatte. Als Sieger herrschte Constans nun auch über den Westen mit der Residenz Trier. Da Constans das nicaenische Bekenntnis begünstigte, hatte Athanasius an ihm einen großen Rückhalt. Mit Hilfe dieses Kaisers und vor allem auch des Trierer Bischofs Maximinus konnte Athanasius im Westen das Nicaenum durchsetzen. Doch das Blatt wendete sich, als Constans 350 durch den Putsch des Generals Magnentius beseitigt wurde. Nach schweren Bürgerkriegskämpfen konnte Constantius II. als letzter noch lebender Konstantinsohn die Einheit des Reichsregiments wiederherstellen und war seit 353 Alleinherrscher. Auf dem Konzil von Arles 353 rechnete er auch mit seinen kirchlichen Gegnern ab. Da Constantius II. auf der Seite der im Reichsosten dominierenden

Arianer stand, wurden in Arles die Verteidiger des Nicaenums, allen voran Athanasius, verurteilt. Die wenigen Bischöfe, die treu zu Athanasius standen, in vorderster Linie der Trierer Bischof Paulinus, wurden abgesetzt und verbannt.⁵ Für Athanasius war die Lage lebensbedrohend. In dieser Situation sandte er Constantius eine Schrift, in der er sich gegen eine Reihe schwerwiegender Anklagepunkte zu verteidigen suchte.⁶ Später wurde diese Apologie noch um weitere Kapitel ergänzt. Für unser engeres Thema ist nur der erste Teil dieser Schrift von Interesse. Darin wehrt sich Athanasius gegen vier Vorwürfe:

1. Der erste Vorwurf lautete auf Hochverrat: Athanasius habe mit Kaiser Constans gegen dessen Bruder Constantius konspiriert (Kap. 2–5). Dem hält Athanasius entgegen, daß er gar nicht genug politisches Gewicht besessen habe, den einen Kaiser gegen den anderen aufzuwiegen. Im übrigen habe er nie mit Constans allein, sondern immer nur in Gegenwart des Ortsbischofs sprechen können, und er nennt ausdrücklich Maximinus, Bischof von Trier. Nur in Begleitung des inzwischen verstorbenen Maximinus sei er, Athanasius, zum Kaiser vorgelassen worden, der hinter einem *velum*, einem Vorhang, thronte und den Augen der übrigen Audienzteilnehmer entzogen blieb, während die einzelnen Besucher zu ihm vorgelassen wurden.

2. Die zweite Anklage besagte, Athanasius habe hochverräterische Korrespondenz mit dem Usurpator Magnentius geführt (Kap. 6–13). Dieser Punkt bleibt dunkel.⁷ Er muß in jedem Fall irgendwie auch den Trierer Bischof betroffen haben, denn Trier lag im Herrschaftsbereich des Magnentius, und dort wurde der Usurpator natürlich als rechtmäßiger Kaiser anerkannt.

⁵ Zur Brisanz der damaligen Situation vgl. H. HEINEN (s. Anm. 2), 151–153. Die Bezeichnung Arianer ist nicht nur objektiv verwendet, sondern auch als Kampfwort gebraucht und mißbraucht worden. Um diese Bezeichnung nicht einmal mit, ein andermal ohne Anführungszeichen schreiben zu müssen, verwende ich sie generell ohne Anführungszeichen und ohne im einzelnen festzulegen, welcher Ausschnitt aus dem breiten Spektrum der Homöusie jeweils gemeint ist.

⁶ Zum Aufbau der Apologia und zur umstrittenen Chronologie ihrer verschiedenen Teile vgl. die Einleitung der Ausgabe von J. M. SZYMUSIAK (s. Anm. 4), 34–36 und 57–61, sowie T. D. BARNES, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge/Mass., London 1993, 196f. Auf die rhetorische Methode des Athanasius, für deren Anwendung die Apologia ad Constantium reiches Anschauungsmaterial bietet, gehe ich nicht eigens ein; vgl. dazu allgemein G. CHR. STEAD, *Rhetorical Method in Athanasius*, in: *Vigiliae Christianae* 30 (1976) 121–137. Zur Biographie des Athanasius verweise ich auf die Aufsatzsammlung von M. TETZ, *Athanasiana. Zu Leben und Lehre des Athanasius*, hrsg. von W. GEERLINGS und D. WYRWA (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 78), Berlin, New York 1995; hier S. 1–22 auch der Wiederabdruck des Beitrages ‚Athanasius von Alexandrien‘ in: TRE 4 (1979) 333–349.

⁷ Dazu T. D. BARNES (s. Anm. 6), 101–106. R. KLEIN, *Constantius II. und die christliche Kirche*, Darmstadt 1977, 53 mit Anm. 117, hält den gegen Athanasius gerichteten Verdacht für berechtigt.

Etwas anderes blieb den Bischöfen im Reichsteil des Magnentius auch gar nicht übrig. Der Trierer Bischof, ob nun loyaler oder widerstrebender Untertan des Magnentius, stand zugleich in engster Verbindung mit Athanasius, was zumindest einen Verdacht nähren mochte.⁸

3. Den dritten Vorwurf kennen wir aus dem vorhin vorgetragenen Zitat: Athanasius habe Gottesdienst in einer Kirche Alexandriens gefeiert, die noch im Bau war und für deren Einweihung die kaiserliche Anordnung noch nicht ergangen war (Kap. 14–18).

4. Viertens wurde Athanasius vorgeworfen, er habe eine kaiserliche Einladung mißachtet (Kap. 19–21).

Soweit der erste Teil der *Apologia ad Constantium*. Der uns interessierende Anklagepunkt steht in einem Zusammenhang von Hochverrat und Majestätsverbrechen. Es mag auf den ersten Blick überraschend klingen, daß die Feier eines Gottesdienstes vor der offiziellen Kirchweih ein so schwerwiegendes Delikt dargestellt haben soll. Aber erinnern wir uns: Noch fungierte der Kaiser als *Pontifex Maximus*, d. h. als oberste Instanz für alle Religionsangelegenheiten, heidnische wie christliche. Im Falle Alexandriens kam noch hinzu, daß Constantius zugleich Stifter der besagten Kirche war, in deren unfertigem Bau Athanasius bereits Gottesdienst hielt.⁹ (Nach lange Zeit verbreiteter Auffassung handelt es sich um die aus einem Teil des ehemaligen Kaisertempels, des am Osthafen gelegenen Kaisareions, hervorgegangene Große Kirche, die dann in islamischer Zeit, im Jahre 912, zerstört worden ist.¹⁰ Doch sind inzwischen deutliche Zweifel an dieser Identifizierung und Lokalisierung laut geworden.¹¹) Was Athanasius getan hatte, war nichts anderes als die Besetzung einer noch nicht freigegebenen, einer noch nicht eingeweihten Kirche. Es war ein Verstoß gegen das dem Kaiser zustehende Konsekrationsrecht, was Athanasius da vorgeworfen wurde.¹² Deshalb wundert es nicht, daß der Bischof sich mit allen Mitteln zu verteidigen sucht. Athana-

⁸ Vgl. H. HEINEN (s. Anm. 2), 143–149 (Die Ursurpation des Magnentius: Politik und Religion).

⁹ Der Kaiser als Bauherr der Großen Kirche: ATHANASIUS, *Apol. ad Const.* 17f. (ed. SZYMUSIAK [s. Anm. 4] 17, 29 und 18, 35f.)

¹⁰ Vgl. A. MARTIN, *Les premiers siècles du christianisme à Alexandrie. Essai de topographie religieuse (III^e–IV^e siècles)*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 30 (1984) 217f., und DIES., *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328–373)*, Rom, Paris 1996, 139 (Stadtplan) und 148f. sowie CHR. HAAS, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore, London 1997, 210f. und Stadtplan S. 2.

¹¹ Vgl. J. GASCOU, *Les églises d'Alexandrie: questions de méthode*, in: CHR. DÉCOBERT, J.-Y. EMPEREUR, *Alexandrie médiévale 1 (Études alexandrines 3)*, Kairo 1998, 32f. – Die Kontroverse betrifft einen wichtigen Aspekt der Topographie des christlichen Alexandrien, doch sie berührt nur am Rande die eigentliche Fragestellung meines Beitrages und braucht deshalb an dieser Stelle nicht ausgebreitet zu werden.

¹² Zum kaiserlichen Konsekrationsrecht vgl. L. VOELKL, *Die Kirchenstiftungen des Kaisers Konstantin im Lichte des römischen Sakralrechts* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung

sus kann den eigentlichen Tatbestand nicht bestreiten, denn der Vorgang hatte in der Tat stattgefunden. Allerdings gibt Athanasius ihm eine andere Deutung. Was der Bischof nun zu seiner Entlastung anführt, ist für uns wiederum eine reiche Quelle für die Liturgie und den Kirchenbau des 4. Jhs.

Zunächst betont Athanasius, er habe keineswegs Enkainien, d. h. Einweihungsfeiern, vorweggenommen. Der Beweis: Man habe keinen anderen Bischof oder Kleriker dazu eingeladen. In der Tat wissen wir aus anderen Quellen der Zeit, daß die Kirchweihe ein Fest mit höchster Öffentlichkeitswirkung war.¹³ Wir wollen weiter unten versuchen, eine genauere Vorstellung davon zu gewinnen, wie eine solche Feier zur Zeit Konstantins und seiner Söhne etwa in Trier und Aquileia ausgesehen haben könnte.

Noch einen zweiten Beweis führt Athanasius an, um darzulegen, daß der inkriminierten Feier keine böse Absicht zugrunde lag: Sie sei ohne Vorbereitung und ohne Ankündigung (*parangelia*, 14, 14), gewissermaßen spontan durchgeführt worden, um den massenhaften Andrang der Besucher zur Feier des Osterfestes aufzufangen. Schon in den Gottesdiensten der Fastenzeit hätten sich die übrigen Kirchen Alexandriens als zu wenige und zu klein erwiesen. Diese Entlastungsgründe scheinen durchaus plausibel, doch dahinter steht unausgesprochen noch eine andere, für den Arianer Constantius gravierendere Botschaft: Athanasius führt dem Kaiser drastisch vor Augen, welchen Zulaufes sich die Anhänger des Nicaenums in Alexandrien erfreuen. Seine besondere Brisanz erhält dieser Aspekt, wenn man bedenkt, daß die von Constantius gestiftete Kirche gar nicht für Athanasius und die Nicaener, sondern für den Vorgänger des Athanasius auf dem alexandrinischen Bischofsstuhl, seinen arianischen Gegner Gregor von Kappadokien, bestimmt gewesen war. Der Tod Gregors im Juni 345 hatte den Weg für Athanasius freigemacht. Mit der Unterstützung seines Gönners Constans hatte Athanasius von Constantius II. seine Rückkehr auf den alexandrinischen Bischofsthron ertriotzt und nun den östlichen Kaiser noch weiter brüskiert, indem er den ursprünglich keineswegs für ihn, sondern für seinen Gegner Gregor gedachten größten Kirchenbau Alexandriens noch vor der Einweihung gewissermaßen okkupierte.¹⁴

des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 17), Köln, Opladen 1964, 21 ff.

¹³ Für die konstantinische Zeit vgl. vor allem EUSEB VON CAESAREA, *Historia ecclesiastica* X, 2–4. Kapitel 4 enthält die bei der Einweihung der Kirche von Tyros/Phoinizien um 315 von Euseb selbst gehaltene Ansprache; s. auch EUSEB, *Vita Constantini* IV 43–45 sowie allgemein zu den Enkainien P. DE PUNIET, *Dédicace des églises*, in: *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* 4, 1, Paris 1920, 374–405.

¹⁴ Dies dürfte Ostern 352 geschehen sein, so A. MARTIN 1996 (s. Anm. 10), 148; dort auch die Quellenbelege für den Gesamtzusammenhang. H. BRAKMANN, *Σύναξις καθολικὴ* in Alexandria. Zur Verbreitung des christlichen Stationsgottesdienstes, in: *JbAC* 30 (1987) 77 denkt an Ostern 354 oder 355.

Selbstverständlich kann Athanasius, da es um seine Selbstverteidigung geht, nicht den tiefen konfessionellen Gegensatz zwischen sich und Kaiser Constantius hervorheben. Im Gegenteil: In der höflichsten Weise bezeichnet der Bischof seinen Adressaten als frommen, christusliebenden Herrscher und versichert ihm, daß in dem besagten Gottesdienst auch für ihn, den Kaiser, gebetet worden sei, woran im übrigen auch nicht zu zweifeln ist, denn das Gebet für das Heil des Herrschers gehörte zum Gottesdienst.¹⁵ Größten Wert legt Athanasius darauf, daß die ganze Gemeinde an einem einzigen Ort zusammengekommen sei, um einmütig, wie mit einer einzigen Stimme zu beten (16,16–18): ein verständlicher Wunsch angesichts der Zerrissenheit der alexandrinischen Gemeinde, zugleich jedoch eine Kampfansage an die Verfechter des Arianismus. Wir spüren hier ganz deutlich, daß der Bau einer Großkirche auch dazu dienen konnte, durch die massenhafte Zusammenfassung der Gläubigen die Stärke der eigenen Gemeinde gegenüber rivalisierenden Christen sowie gegenüber Heiden und Juden zu demonstrieren. Zugleich konnte ein kämpferischer Kirchenfürst wie Athanasius an der Spitze einer geschlossenen auftretenden Masse von Christen auch dem Kaiser und seinen Organen das Potential der eigenen kirchlichen Anhängerschaft vor Augen führen. Das ließ sich in einem großen Kirchenbau natürlich viel besser inszenieren als in mehreren kleineren Kirchen. Für eine solche Demonstration eignete sich keine Zeit besser als die Fasten- und Osterzeit mit ihren vielen Ansprachen, in denen den Gläubigen und speziell den Taufanwärtern die theologische Position des Bischofs und seines Klerus besonders intensiv dargelegt werden konnte und mußte.

Allerdings läßt es Athanasius in seiner Verteidigungsschrift nicht bei dem Argument bewenden, der von ihm durchgeführte Gottesdienst sei die spontane Antwort auf eine Notsituation gewesen und habe keineswegs die offizielle Konsekration des Kirchengebäudes vorweggenommen. Denn um sich besser zu schützen, verweist der Bischof zusätzlich auf mehrere Präzedenzfälle. Schon Alexander, sein Vorgänger auf dem alexandrinischen Bischofsthron, habe in der Theonaskirche noch während der Bauarbeiten Gottesdienst gefeiert. Und Athanasius fährt fort: „Das geschah – ich habe es gesehen – auch in Trier, auch in Aquileia. Denn auch dort begingen sie den Gottesdienst an den Festtagen der Menge wegen in den noch im Bau befindlichen Gebäuden. Und sie fanden keinen derartigen Ankläger. Vielmehr hat sogar dein seliger Bruder in Aquileia an einem solchen Gottesdienst teilgenommen“ (15,17–22).

Konzentrieren wir uns auf die beiden Präzedenzfälle, deren Augenzeuge Athanasius wurde, und zwar zunächst auf Aquileia, denn dazu liefert er einen chronologischen Hinweis. Athanasius ist mehrmals und an verschiedenen Orten mit Kaiser Constans zusammengetroffen. Die Begegnung in Aquileia ge-

¹⁵ Zum vorliegenden Zusammenhang vgl. A. MARTIN 1996 (s. Anm. 10), 155.

hört in das Jahr 345.¹⁶ Zu diesem Zeitpunkt also, unter dem Episkopat des Ortsbischofs Fortunatianus, muß in Aquileia die ältere, unter Bischof Theodorus in der Zeit Konstantins des Großen errichtete Basilikenanlage im Umbau gewesen bzw. durch einen Neubau ersetzt worden sein.¹⁷ Wie in Alexandrien, so war es auch in Aquileia der Andrang an den Festtagen, der dazu führte, daß der Gottesdienst in der unfertigen, d.h. noch nicht geweihten, Basilika begangen wurde. Die Annahme, daß es sich bei diesen Festtagen, wie schon in Alexandrien, um die Osterfeiern, das herausragende Fest der damaligen Christenheit, handelte, wird durch eine unabhängige Quelle, den Index der Osterfestbriefe, bestätigt, demzufolge Athanasius das Osterfest 345 in Aquileia beging.¹⁸ Anders jedoch als in Alexandrien wurde der Gottesdienst in der unfertigen Basilika Aquileias mit Zustimmung des Kaisers, im vorliegenden Falle Constans, begangen, denn dieser nahm persönlich daran teil. Deshalb versteht es sich von selbst, daß dem Bischof von Aquileia kein Vorwurf gemacht wurde.

In Trier lag der Fall insofern ähnlich, als auch dem Trierer Bischof kein Vorwurf daraus erwachsen war, daß er in einem unfertigen Bau zelebriert hatte. Aber wann fand der Trierer Vorgang statt? Athanasius nennt kein Jahr und keinen Kaiser,¹⁹ sondern nur den Anlaß: die Menge der Gläubigen an den Festtagen. Athanasius war Augenzeuge, aber da er sich öfter in Trier aufgehalten hat, kommen mehrere Daten in Betracht:

1. die letzten Jahre Konstantins des Großen, 335–337, die Athanasius als Verbannter in Trier verbrachte;²⁰

¹⁶ Vgl. M. BONFIOLI, Soggiorni imperiali a Milano ed Aquileia da Diocleziano a Valentiniano III, in: Aquileia e Milano (Antichità Altoadriatiche IV), Udine 1973, 136, und T. D. BARNES (s. Anm. 6), 225.

¹⁷ Zum spätantiken Aquileia sowie zur kontroversen Chronologie und Deutung seiner frühen Kirchen vgl. in Auswahl S. TAVANO, Aquileia, in: RAC Suppl.-Lief. 4 (1986) 522–553; R. LIZZI, Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (*L'Italia Annonaria* nel IV – V secolo d. C.), Como 1989, 139–169 (Aquileia e le sue costruzioni sacre); S. RISTOW, Zur Problematik der spätrömischen Reste auf dem Gelände der Domkirche zu Aquileia, in: JbAC 37 (1994) 97–109; G. C. MENIS, La liturgia battesimale ad Aquileia nel complesso episcopale del IV secolo, in: *Antiquité Tardive* IV (1996) 61–77, und G. CANTINO WATAGHIN, Le „basiliche doppie“ paleocristiane nell'Italia settentrionale: la documentazione archeologica: ebda., 115–123 (Aquileia: 117–119). Zur kaiserlichen Bau- und Stiftungstätigkeit in einer Residenzstadt vgl. den auf inschriftlichen Zeugnissen fußenden Aufsatz von W. RIESS, Konstantin und seine Söhne in Aquileia, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 135 (2001) 267–283.

¹⁸ Index 17 = A. MARTIN, M. ALBERT, Histoire „Acéphale“ et Index syriaque des Lettres festales d'Athanase d'Alexandrie (Sources Chrétiennes 317), Paris 1985, 244 (syr.) und 245 (franz. Übers.).

¹⁹ Daraus darf man schließen, daß der betreffende Trierer Gottesdienst in Abwesenheit des Kaisers stattfand.

²⁰ Zu Athanasius im Trierer Exil vgl. H. HEINEN (s. Anm. 2), 119–133.

2. das Jahr 343, als Athanasius zwecks Vorbereitung des Konzils von Serdica mit Kaiser Constans in Trier zusammentraf;²¹
3. Herbst 345 oder Winter 345/46, als Athanasius sich vor seiner Rückkehr nach Alexandrien noch ein letztes Mal in Trier aufhielt.²²

Legen wir als Arbeitshypothese zugrunde, daß es sich bei dem Andrang der Gläubigen und den Gottesdiensten in unfertigen Kirchen jeweils, wie schon in Alexandrien und Aquileia, so auch in Trier um das Osterfest handelte,²³ so reduzieren sich sehr rasch die verschiedenen Trierer Daten auf drei Möglichkeiten. Das Jahr 345 entfällt für Trier, weil Athanasius Ostern 345, wie schon gesagt, in Aquileia verbrachte. Auch der zweite Trieraufenthalt des Athanasius, das Jahr 343, scheidet möglicherweise aus, weil Athanasius vielleicht erst im Sommer dieses Jahres nach Trier kam.²⁴ Letzte Sicherheit über den Aufenthalt des Athanasius um Ostern 343 läßt sich jedoch nicht gewinnen, so daß dieses Jahr für einen Besuch der Trierer Osterfeier nicht völlig ausgeschlossen werden kann. Bleibt noch der erste Trieraufenthalt des Athanasius in den Jahren 335 bis 337. Von diesen drei Jahren scheidet 335 aus, weil Athanasius erst Ende 335 den Weg in die Verbannung nach Trier antrat. Somit kommen hier nur die Osterfeste der Jahre 336 und 337 in Betracht.²⁵

Uns bleiben also für den von Athanasius besuchten Gottesdienst in einer unfertigen Trierer Kirche lediglich die Jahre 336, 337 und, weniger wahrscheinlich, 343, d.h. die letzten Jahre Konstantins des Großen (gest. 337), als dessen Sohn Constantinus in Trier residierte, oder die Regierungszeit des Constans. Alle diese Jahre fallen in das Episkopat des Trierer Bischofs Maximinus, unter dem also die von Athanasius bezeugte Erweiterung des Trierer Kirchenkomplexes anzusetzen ist. Freilich gehen, wie gesagt, alle diese Berechnungen von der Hypothese aus, daß es sich bei den Festen, zu denen die Gläubigen in besonders großer Zahl zusammenströmten, jeweils – und so auch in Trier – um das Osterfest handelte. Ich sehe im 4. Jh. keine überzeugende Alternative zu dieser Hypothese.

Natürlich würde man viel darum geben, wenn man die Aussage des Athanasius mit einem bestimmten Bau des Trierer Kirchenkomplexes in Verbindung bringen könnte. Zunächst einmal halten wir fest, daß es sich bei der von Athanasius angesprochenen unfertigen Kirche Triers, wie schon im Falle

²¹ Nach T. D. BARNES, (s. Anm. 6), 66–70; etwa Juli / August 343. Das Jahr 343 als Datum des Konzils von Serdica ist entgegen früheren Zweifeln und Alternativen gesichert; vgl. R. W. BURGESS, *Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography* (Historia Einzelschriften 135), Stuttgart 1999, 241–244.

²² T. D. BARNES, ebda.: Herbst 345 oder spätestens Winter 345/6.

²³ Diese Arbeitshypothese liegt sehr nahe, weil Ostern als eindeutig bedeutendstes Fest die größte Zahl von Christen zur Bischofskirche geführt haben wird.

²⁴ A. MARTIN, M. ALBERT (s. Anm. 18), 289 Anm. 42; T. D. BARNES (s. Anm. 6), 70 und 225; vgl. *Apol. ad Const.* 4.

²⁵ Vgl. H. HEINEN (s. Anm. 2), 121 f.

Alexandriens und Aquileias, um die Bischofskirche gehandelt haben muß. Denn zum einen geht es doch um einen Bau, der die anderen an Größe übertrifft, und zweitens um eine Kirche, die den Andrang an den herausragenden liturgischen Festtagen auffangen soll. Das kann nur auf die Bischofskirche zutreffen.

Als nächstes stellt sich die Frage, ob es sich in Trier um einen Neubau oder um die Erweiterung einer schon bestehenden Kirche handelte. In Alexandria war es eine aus dem alten Kaisertempel²⁶ oder aber aus einer Thermenanlage hervorgegangene Kirche²⁷, die Athanasius vorzeitig benutzte. In Aquileia dagegen handelte es sich um die Erweiterung eines Teiles der unter Bischof Theodorus errichteten Kirchenanlage oder um einen Neubau.²⁸ Aber wie verhielt es sich in Trier? Noch vor wenigen Jahren galt die auf Theodor Kempf zurückgehende Meinung, in Trier sei in konstantinischer Zeit eine Doppelkirchenanlage entstanden, erst eine Südbasilika, wo sich heute Liebfrauen erhebt, danach eine Nordbasilika, aus der der jetzige Dom hervorgegangen sei.²⁹ Bei dem von Athanasius genannten unfertigen Kirchenbau habe es sich, so Kempf, um die nördliche der beiden Basiliken gehandelt. Sie sei damals aufgrund des starken Anwachsens der christlichen Gemeinde errichtet worden und habe als Bischofskirche gedient. Der aus ihr hervorgegangene Dom knüpfe an diese Tradition an. Die These Kempfs umfaßt noch weitere Elemente, an die hier kurz erinnert werden soll: Der Vorgängerbau der Nordbasilika soll der Palast der Helena gewesen sein, wie es die mittelalterliche Überlieferung erzählt und wie es die von Kempf entdeckten konstantinischen Deckenmalereien zu beweisen scheinen. Als weiteres Element hatte Kempf seiner These die Überlegung eingefügt, der Abriß des Helenapalastes sei deshalb erfolgt, weil man das Andenken der in den Deckenmalereien ebenfalls dargestellten Fausta, der Gattin Konstantins, tilgen wollte. Sie soll Ehebruch mit ihrem Stiefsohn Crispus begangen haben. Wir wissen in der Tat von solchen Vorwürfen: Crispus war 326 hingerichtet worden, Fausta starb noch im gleichen Jahr unter ungeklärten Umständen. Danach, nach 326 und der Niederlegung des Helena-Palastes, sei, so Kempf weiter, jener Bau entstanden, dessen unfertigen Zustand Athanasius in seiner an Constantius gerichteten Verteidigungsschrift erwähnt, und er sei mit einer Herrenreliquie ausgestattet worden, die Helena von ihrer Pilgerreise ins Heilige Land mitgebracht und der Trierer Bischofskirche gestiftet habe, eben jener *tunica Christi*, dem Hei-

²⁶ So A. MARTIN 1996 (s. Anm. 10), 148

²⁷ So J. GASCOU (s. Anm. 11), 33.

²⁸ Siehe die oben Anm. 17 angegebene Literatur.

²⁹ Seine Thesen hat TH. K. KEMPF u. a. in folgenden Publikationen vorgelegt: Grundrißentwicklung und Baugeschichte des Trierer Domes, in: Das Münster 21(1968) 1–32, und Das Haus der heiligen Helena (Neues Trierisches Jahrbuch, Beiheft), Trier 1978.

ligen Rock, den die Trierer Überlieferung um 1100 erstmals erwähnt.³⁰ Soweit in aller Kürze die Thesen, die seinerzeit Theodor Kempf vertreten hat. Es geht mir nicht darum, dieses Thesengebäude auf seine Standfestigkeit zu prüfen. Vielmehr kommt es mir darauf an, den Text des Athanasius mit den neuen Befunden der Trierer Archäologie zu konfrontieren. Nach den letzten Erkenntnissen Winfried Webers haben wir nicht mehr nur von einer Doppelkirche auszugehen, sondern von der sukzessiven, sich über das ganze 4. Jh. hinziehenden Entstehung von vier Bauten.³¹

Läßt sich die Nachricht des Athanasius mit einer bestimmten Bauphase des Trierer Kirchenkomplexes verbinden? Die Archäologie allein vermag beim derzeitigen Stand der Grabungen keine sichere Auskunft zu geben; sie bietet eher zu viele als zu wenige mögliche Anknüpfungspunkte, zumal Athanasius nicht sagt, ob es sich in Trier um einen Neubau oder um die Erweiterung bzw. den Umbau eines schon bestehenden Bauwerkes handelte. Der Vergleich mit den von Athanasius im selben Zusammenhang genannten Kirchen Alexandriens und Aquileias schließt keine dieser Alternativen aus. Erschwerend kommt hinzu, daß der Text des Athanasius im Falle Triers verschiedene Datierungsmöglichkeiten zuzulassen scheint: 336, 337 und vielleicht noch 343.

Mag auch eine Entscheidung zwischen diesen Daten derzeit nicht möglich sein, so erschließen sie gleichwohl einen aufschlußreichen Zusammenhang. Um diesen Zusammenhang verständlich zu machen, erinnere ich daran, daß seit Konstantin zahlreiche Kirchenbauten durch die Kaiser gestiftet worden sind, so auch die Große Kirche in Alexandrien, deren Bau von Constantius finanziert wurde und in der Athanasius vorzeitig Gottesdienst feierte. Auch in Aquileia, wo Constans häufiger residierte, wird die Kirche, in deren unfertigem Bau der Kaiser persönlich der Osterfeier beiwohnte, durch kaiserliche Mittel gefördert worden sein. Ähnlich darf man sich wohl die Situation in Trier vorstellen, unter Konstantin und eben auch unter seinen Söhnen. Vor diesem Hintergrund eröffnen die Jahre 336/37 und 343 eine interessante Perspektive. Wir können nunmehr fragen: Lassen sich die Kaisergeschichte und die Geschichte des Kirchenbaus in Trier verbinden? In welche Zusammenhänge führen uns die Daten 336/37 und 343? Zunächst 336/37: Wir wissen, daß Konstantin der Große am 22. Mai 337 bei Nikomedien in Kleinasien gestorben ist. In seinen letzten Jahren hatte Konstantin fast ausschließlich in der nach ihm benannten Stadt Konstantinopel, dem früheren Byzanz und dem heutigen Istanbul, residiert. In Trier ist er zum letzten Mal 328 bezeugt.³² Hier

³⁰ Zu dieser Überlieferung vgl. H. HEINEN (s. Anm. 2), 84–98 (Helena, Bischof Agricinus und die Reliquien des Trierer Domes).

³¹ Vgl. die oben Anm. 1 angeführten Arbeiten WEBERS sowie den Überblick bei H. HEINEN (s. Anm. 2), 98–117 (Helena und die Anfänge des Trierer Domes).

³² Vgl. T. D. BARNES, *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge/Mass.,

residierte nunmehr sein Sohn Constantinus II. Dieser war nach dem Tode des Crispus 326 der älteste Caesar, d.h. der älteste Mitherrscher seines Vaters Konstantin, und hatte, wohl im Jahre 335, die gallische Präfektur mit der Residenz Trier als eigenen Herrschaftsbereich erhalten. Im Jahr darauf, 336, feierte Constantinus II., der 317 zum Caesar ernannt worden war, die Zwanzigjahrfeier (Vicennalien) seiner Ernennung.³³ Solche Jubiläen pflegten mit großartigen Festen und kaiserlichen Geschenken begangen zu werden. Liegt da die Annahme nicht nahe, Constantinus habe seine Übernahme der gallischen Präfektur (wohl 335) bzw. die Zwanzigjahrfeier seiner Ernennung zum Caesar 336 zum Anlaß genommen, der Bischofskirche seiner Residenz besondere Gunst zu erweisen, etwa durch die Stiftung eines neuen Kirchenbaus? Dieser unfertige Bau wäre es dann gewesen, in dem Athanasius 336 oder 337 die Osterfeier erlebt hätte. Eine ähnliche Überlegung könnte auch für das Jahr 343 gelten. Wir erinnern uns: 340 war Constantinus im Kampf gegen seinen Bruder Constans gefallen, dieser gewann nunmehr auch die Herrschaft über Gallien und Trier. Es wäre verständlich, wenn Constans in seinem neuen Reichsteil, und speziell in dessen Residenzstadt Trier, die Gunst seiner neuen Untertanen und des hochangesehenen Trierer Bischofs Maximinus durch Stiftungen für die Kirche hätte gewinnen wollen. Natürlich sind dies Hypothesen. Für eine Entscheidung zwischen den Daten 336/37 und 343 helfen sie uns zwar nicht unmittelbar weiter, doch sie schaffen einen Kontext, in dem diese Daten eine neue Bedeutung für die Erweiterung der Trierer Kirchenanlagen gewinnen könnten.

Noch verständlicher wird uns der enge Zusammenhang zwischen Kaisertum und Kirchweih, wenn wir uns einmal vor Augen halten, wie eine solche Kirchweih, genauer: das Fest der Enkainien, damals begangen wurde. Ich hebe diesen Zusammenhang auch deshalb hervor, weil kein einziger Text, kein einziges Bild uns die Einweihung auch nur einer der Kirchen des bedeutenden Trierer Basilikenkomplexes des 4. Jhs. vor Augen stellt.³⁴ Auch in Trier sind

London 1982, 78 (mit Hinweis auf Codex Theodosianus I 16, 4 und VII 20, 5) und 84 Anm. 157: „Constantine's journey to Trier late in 328 was presumably to set Constantinus up with his own establishment“. Die gegen die Anwesenheit Konstantins des Großen in Trier Ende 328 von A. PIGANIOL, *L'empire chrétien* (325–395), Paris 1972 (2. Aufl.), 50 Anm. 4, und anderen erhobenen Zweifel scheinen mir nicht gerechtfertigt.

³³ Für die Daten des Constantinus II. verweise ich auf T. D. BARNES 1982 (s. Anm. 32), 84 f. und D. KIENAST, *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Darmstadt 1996 (2. Aufl.), 310 f.

³⁴ Anschaulich und lehrreich ist die im Trierer Domschatz aufbewahrte Elfenbeintafel mit Reliquientranslation in ein basilikales Kirchengebäude, auf dessen Dach noch Handwerker beschäftigt sind. Die Szene spielt sich allerdings nicht in Trier, sondern im Konstantinopel des 5. Jhs. ab. Vgl. W. WEBER, Die Reliquienprozession auf der Elfenbeintafel des Trierer Domschatzes und das kaiserliche Hofzeremoniell, in: *Trierer Zeitschrift für Geschichte und Kunst des Trierer Landes und seiner Nachbargebiete* 42 (1979) 135–151, sowie DERS., in:

natürlich die Enkainien gefeiert worden. Wie sie begangen wurden, das bezeugen uns klar und anschaulich die Texte zu anderen Kirchenbauten Konstantins und seiner Söhne. Es ist völlig legitim, diese Analogien für Trier heranzuziehen. Freilich kann ich sie hier nicht in wünschenswerter Breite auswerten, aber immerhin soll nun doch zumindest eine Vorstellung von der Kirchweih im Zeitalter Konstantins vermittelt werden, und zwar in Verbindung mit einem Regierungsjubiläum.

Im gleichen Jahr 336, als Constantinus II. seine Zwanzigjahrfeier beging, feierte sein Vater Konstantin der Große seine Dreißigjahrfeier (Tricennalien) mit großem Prunk in Konstantinopel. Für diesen Anlaß hatte Konstantin auch die Einweihung der Jerusalemer Grabeskirche vorgesehen.³⁵ Zu diesem Zweck wurden die auf dem Konzil von Tyros in Phönizien (335) versammelten Bischöfe aufgefordert, sich nach Jerusalem zu begeben. Ein Augenzeuge, Bischof Euseb von Caesarea, beschreibt den Vorgang in seiner *Vita Constantini* IV 43–45: (43, 1 – 2) „Während aber die Befehle des Kaisers ausgeführt wurden, traf unerwartet ein anderer kaiserlicher Bote mit einem Schreiben des Kaisers an die Synode ein, das antrieb zu eilen und die Reise nach Jerusalem nicht aufzuschieben. Es brachen also alle aus der Provinz Phönizien auf und eilten auf öffentlichen Postwagen dem angegebenen Ziele zu; da füllte sich jener Ort (Jerusalem) ganz mit einer gewaltigen Schar von Dienern Gottes, da die ausgezeichnetsten Bischöfe aus jeder Provinz in Jerusalem versammelt waren ... (44) An der Spitze all dieser (Abgesandter des Kaisers) stand sogar ein Mann,³⁶ der, ein gewandter Diener des Kaisers, sich durch seinen Glauben, seine Gottesfurcht und seine Beschäftigung mit den göttlichen Schriften auszeichnete, ja sich auch schon durch das Bekenntnis seiner Religion zur Zeit der Tyrannen³⁷ hervorgetan hatte und darum mit Recht beauftragt worden war, hier die Leitung zu übernehmen. Mit aller Aufrichtigkeit dem Willen seines Kaisers dienend, zeichnete dieser die Versammlung durch eine herzliche Bewillkommnung; durch glänzende Festmahle und Trinkgelage aus. Den nackten Bettlern und unzähligen Scharen von Armen, Männern wie Frauen, die an der nötigen Nahrung und den übrigen Bedürfnissen Not litten, verteilte er reichliche Gelder und Kleidungsstücke; schließlich schmückte er auch den ganzen Tempel mit reichen Weihegeschenken des Kaisers. (45) So kam dieser seinem Dienste nach. Die Diener Gottes aber verherrlichten das Fest durch Gebet und durch Reden; die einen priesen die heilige Liebe des gottgeliebten Kaisers zum Erlöser der Welt und zählten seine herrlichen Verdienste um die Grabeskirche (*martyrion*) auf; andere bereiteten den Ohren

Bischöfliches Generalvikariat Trier (Hrsg.), *Schatzkunst Trier* (Treveris Sacra 3), Trier 1984, 80 f., Nr. 5.

³⁵ EUSEB, *Vita Constantini* IV 40, 2.

³⁶ Es handelt sich um den kaiserlichen Notar Marianus.

³⁷ Als Tyrannen werden die inzwischen besiegtten Rivalen Konstantins bezeichnet.

aller Anwesenden durch ihre festlichen Preisreden über die göttlichen Lehrsätze (*panegyrikai theologiai*) geistigen Genuß und geistige Nahrung; wieder andere erklärten die heiligen Schriften und enthüllten ihre dunklen Lehren. Diejenigen aber, die sich damit nicht befassen konnten, versöhnten die Gottheit durch unblutige Opfer und geheimnisvolle Gottesdienste (*mystikai hierurgiai*)³⁸, indem sie flehentliche Bitten um den allgemeinen Frieden, für die Kirche Gottes und für den Kaiser selber, den Urheber dieser großen Werke, und für seine gottgeliebten Söhne zu Gott emporsandten. Da haben auch wir (Eusebius), die wir über unser Verdienst Gutes empfangen haben, durch verschiedenartige öffentliche Ansprachen das Fest zu verherrlichen gesucht, indem wir bald die weisen Gedanken des Kaisers darlegten, bald die auch für die vorliegenden Verhältnisse passenden Lehren der Propheten auslegten. So wurde das Fest der Tempelweihe im dreißigsten Regierungsjahre des Kaisers mit Freudenkundgebungen begangen“.³⁹

Dieser Auszug aus Eusebs *Vita Constantini* stellt sehr deutlich die kaiserliche Vollmacht hinsichtlich der Anberaumung und Durchführung der Kirchweihe heraus, eben jenes Kaiserrecht, dessen Übertretung Athanasius im Falle der Großen Kirche Alexandriens zum Vorwurf gemacht wurde. Ferner gewinnen wir eine sehr lebendige Vorstellung vom Programm und Ambiente der Enkainien in konstantinischer Zeit. Vor allem auch die Huldigungen für den kaiserlichen Stifter sind nicht zu übersehen.⁴⁰ Ganz ähnlich können wir uns, *mutatis mutandis*, den Ablauf der Kirchweihfeste in den großen Bischofsstädten des Reiches, nicht zuletzt in der kaiserlichen Residenz Trier, denken.

An anderer Stelle schildert Euseb in lebhaften Farben, wie nach dem sog. Toleranzedikt von Mailand 313 allenthalben die im Zuge der Christenverfolgungen zerstörten Kirchen wiederaufgebaut und deren Einweihung durch feierliche Enkainien begangen wurden.⁴¹ Gleiches hat sich ohne Zweifel auch in Trier, der Residenz Konstantins, ereignet, als hier die unter seinem Vater Constantius niedergerissene Bischofskirche wiedererrichtet wurde.

Ähnlich wie für die Jerusalemer Grabeskirche zur Zeit Konstantins des Großen sollten in Alexandrien unter seinem Sohn Constantius die Enkainien der Großen Kirche begangen werden. Alle entscheidenden Elemente lassen sich aus dem Text von Athanasius' *Apologia ad Constantium* gewinnen: Die

³⁸ Gemeint sind Meßopfer, wobei hier das Geheimnis der Eucharistie besonders hervorgehoben wird.

³⁹ Die Übersetzung ist, von geringfügigen Änderungen abgesehen, diejenige von A. BIGELMAIR in der Bibliothek der Kirchenväter (Kempten, München 1913), mit Ausnahme des Schlußpassus über das Auftreten Eusebs, wo ich die Übersetzung an die Ausgabe des griechischen Originals von F. WINKELMANN in der Reihe „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte“ (Berlin 1975) angeglichen habe.

⁴⁰ Vgl. auch *Vita Constantini* IV 47 zu Konstantin als Stifter der Grabeskirche.

⁴¹ EUSEB, *Historia ecclesiastica* X 2–3

Große Kirche war eine Stiftung des Constantius (16,10; 17,29–32). Schon vor der offiziellen Einweihung war in ihrem unfertigen Bau für den Kaiser gebetet worden (16,6f.; 17,44f.). Athanasius schaltet sogar Elemente eines solchen Gebetes in seine Verteidigung ein: „O Christus, Herr und wahrer König der Könige, eingeborener Sohn Gottes, Wort und Weisheit des Vaters, weil das Volk Deine Menschenfreundlichkeit angerufen hat und durch Dich zu Deinem Vater, dem Gott über alle Dinge, für das Heil Deines Dieners, des allerfrömmsten Constantius, gebetet hat, deshalb bin ich (Athanasius) angeklagt“ (17,21–26). – Natürlich läßt Athanasius in seiner bedrängten Lage keinen Versuch aus, die Gunst oder doch die Verzeihung des Constantius zu gewinnen. Etwas weiter fährt er fort: „Du aber, gottgeliebtester Augustus (Constantius), mögest du viele Jahresumläufe leben und die Enkainien feiern! Denn die von allen für dein Heil verrichteten Gebete hindern keineswegs das Fest der Enkainien“ (18,2–5). Der hier unschwer zu durchschauende Schachzug des Athanasius besteht darin, den Blick des Constantius von dem bedrohlichen Tatbestand des ohne kaiserliche Zustimmung gefeierten Gottesdienstes wegzulenken oder, genauer, diesen Tatbestand durch die pointierte Hervorhebung der im Rahmen dieses Gottesdienstes für sein Heil verrichteten Gebete zu entschärfen. Freilich mag sich Athanasius, wie das Folgende zeigt, nicht zu sehr auf diese *captatio benevolentiae* verlassen. Denn der inkriminierte, gegen die kaiserliche Prärogative verstoßende Sachverhalt ist so schwerwiegend, daß Athanasius Präzedenzfälle aus dem Alten Testament und der Geschichte des Bischofssitzes Alexandrien bemüht, um den Vorwurf zu entkräften (18,6–30). Der Bischof beschließt diesen Punkt mit der an Constantius gerichteten Bitte, persönlich an der Einweihung der von ihm gestifteten Großen Kirche mitzuwirken und dort zum Herrn zu beten (18,31–36).⁴²

Ich denke, die Verbindung von Kirchweih und Staatsakt, insbesondere kaiserliche Jubiläen und Stiftungen, ist hinlänglich deutlich geworden, so deutlich, daß wir ähnliches auch für Trier und verschiedene Bauphasen des Trierer Kirchenkomplexes annehmen dürfen, zumal es sich bei Trier, anders als im Falle Alexandriens und Jerusalems, um eine Kaiserresidenz handelte. Gerade hier wird unter Konstantin und seinen Söhnen die Verknüpfung des Kaiserzeremoniells mit kirchlichen Feiern besonders nahegelegen haben. Die Verdeutlichung dieses Zusammenhangs hat – so möchte ich abschließend festhalten – uns zwar kein präzises Datum für die von Athanasius bezeugte Phase des Trierer Kirchenbaus geliefert, aber sie hat uns instandgesetzt, die schubweise Erweiterung des Trierer Kirchenkomplexes zumindest hypothetisch mit der Präsenz, der Munifizenz und den Herrschaftsdaten der Kaiser zu verbinden.

⁴² Auch 18,3 äußert Athanasius den Wunsch, Constantius möge die Enkainien vollziehen.

Für ein breiteres Publikum muß vielleicht noch hinzugefügt werden: Trotz der engen Verknüpfung von Thron und Altar hat sich die Kirche des 4. Jhs. nicht auf Gedeih und Verderb an den Staat gebunden. Natürlich ist der Jubel der Christen verständlich, als sich der christenverfolgende in einen christenfreundlichen Staat verwandelte. Wenn nun Konstantin und seine Söhne Kirchen stifteten, so setzten sie damit die Tradition ihrer heidnischen Vorgänger fort, die ihrerseits Tempel hatten errichten lassen. Wenn die Christen die kirchenstiftenden Kaiser ehrten, so handelten sie wie ihre heidnischen Vorfahren in der griechisch-römischen Antike immer schon gehandelt hatten: Sie ehrten die Stifter als Wohltäter. Die enge Verbindung von Staat und Religion, von Thron und Altar, war ein heidnisches Erbe, das die Christen zunächst von ihrer paganen Umwelt übernommen hatten.

Das für das Christentum Typische und Einmalige besteht darin, daß es auch eine Trennung von Staat und Religion ins Auge fassen konnte. Eine solche Trennung hatten schon die Christen der Verfolgungszeit, hatte auch Athanasius in seiner Jugend noch erlebt. So sehr dann nach dem Ende der Verfolgung christliche Kirchenführer bereit waren, christliche Kaiser zu ehren und eng mit ihnen zusammenzuarbeiten, so war dies doch keinesfalls eine Kooperation um jeden Preis. Für Athanasius waren der rechte Glaube, die richtige Lehre allemal wichtiger als die Gunst des Kaisers. Für diese Überzeugung hat er seinen Bischofsthron oft genug aufgeben müssen. Gleiches gilt für den Trierer Bischof Paulinus, der als Anhänger des Nicaenums lieber in die Verbannung ging, als die Verurteilung des Athanasius zu unterschreiben. Christen und Juden sind es gewesen, die die bis zum heidnischen Herrscherkult sich versteigende Anbetung weltlicher Macht ablehnten und dafür mit dem Leben zahlten. Nicht die Priester des pharaonischen Ägypten, Griechenlands oder Roms, sondern erst die christliche Kirche ist es gewesen, die, wenn es darauf ankam, in Fortführung der Tradition Israels eine Alternative zur Macht des Staates bilden konnte. Alle Bemühungen des Athanasius und der Bischöfe seiner Zeit um die Gunst der Kaiser können nicht den Blick auf den elementaren Sachverhalt verstellen, daß es fortan nicht mehr der Staat allein, sondern zwei Gewalten waren, Staat und Kirche, die die Geschichte Europas bestimmten. Die in der Trierer Basilika St. Paulin dargestellte Szene des Konzils von Arles 353, in der Bischof Paulinus Kaiser Constantius widersteht und als einziger die Verurteilung des Athanasius verweigert, hält nicht nur die Erinnerung an diese Gewaltenteilung und an einen großen Bekenner fest, sondern führt auch noch einmal die enge Verbindung der trierischen und der alexandrinischen Kirche im 4. Jh. vor Augen.

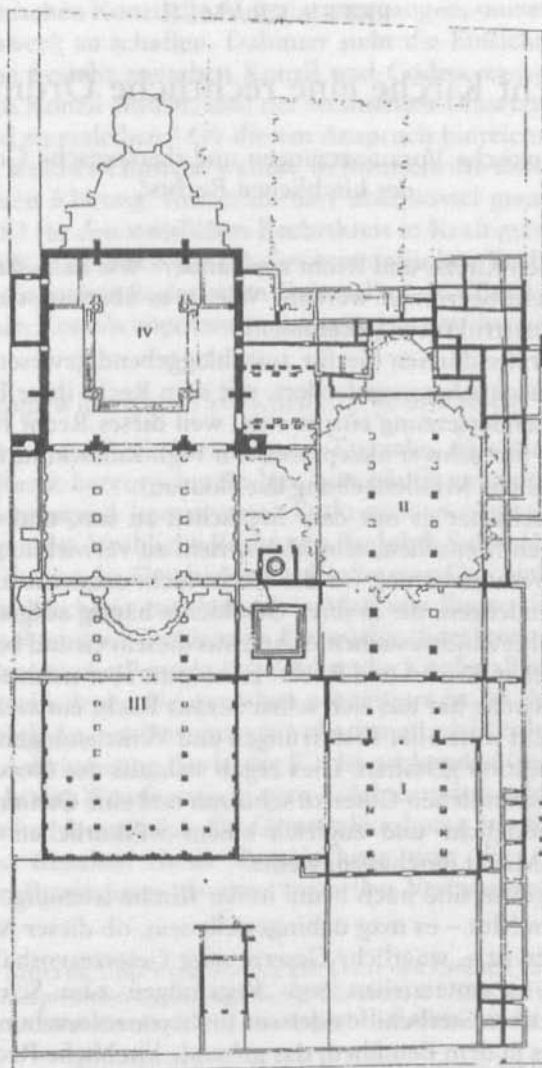


Abb. 1: Antike Kirchenanlage im Bereich des Trierer Domes, der Liebfrauenkirche, des Domfreihofes und der Kurie von der Leyen. Rekonstruierter Grundriß (Forschungsstand: Oktober 1994). Abbildungsnachweis: Bischöfliches Dom- und Diözesanmuseum, Trier; Zeichnung: R. Schneider.

- I Südwestbasilika im Bereich der heutigen Kurie von der Leyen
- II Südostbasilika im Bereich der heutigen Liebfrauenkirche
- III Nordwestbasilika im Bereich des heutigen Domfreihofes
- IV Nordostbasilika und Quadratbau im Bereich des heutigen Domes

Braucht Kirche eine rechtliche Ordnung?

Anthropologische Voraussetzungen und theologische Grundlagen
des kirchlichen Rechts¹

Wie verhalten sich Kirche und Recht zueinander? Wie kann das in der Kirche vorfindliche Recht begründet werden? Wie ist es überhaupt zur Ausbildung kirchlicher Rechtsstrukturen gekommen?²

Zwei Triebkräfte dürften hierfür ausschlaggebend gewesen sein. Die Kirche sah sich zunächst herausgefordert, mit dem Recht ihrer Umwelt in eine kritische Auseinandersetzung einzutreten, weil dieses Recht für sie oft nicht akzeptabel oder nur schwer akzeptabel war (vgl. Kaiserkult, Praxis der Ehescheidung, rechtliche Minderstellung der Sklaven).

Jedwedes Recht hat es mit dem Menschen zu tun, und ein inhumanes Recht hindert den Menschen, sein Menschsein zu verwirklichen. Die Kirche darf sich ihrer Verantwortung für das Recht nicht entziehen und muss spiritualisierende Tendenzen, die in ihrer Geschichte häufig aufgetreten sind, immer wieder zu überwinden suchen. Schon aus diesem Grund besteht eine enge Beziehung zwischen Kirche und Recht. Es kommt aber noch ein zweiter Faktor hinzu. Die Kirche hat aus sich selbst heraus Recht entwickelt und das so entstandene Recht trotz aller Erstarrungen und Verkrustungen in einer lebendigen Rechtstradition gehalten. Dies ergab sich aus der Notwendigkeit, die für die Kirche wesentlichen Güter zu schützen und eine Ordnung zu schaffen, die Freiheit ermöglicht und zugleich einem willkürlichen Vorgehen derjenigen, die die Macht innehaben, wehrt.³

Beide Triebkräfte sind auch heute in der Kirche lebendig. Dies zeigt sich einerseits in dem Mut – es mag dahingestellt sein, ob dieser Mut immer hinreichend gegeben ist –, staatliche Gesetze oder Gesetzesvorhaben einer kritischen Prüfung zu unterziehen (vgl. Regelungen zum Schwangerschaftsabbruch, zur aktiven Sterbehilfe oder zur Embryonenforschung). Dies äußert sich andererseits in dem Bemühen, das geltende kirchliche Recht zu überprüfen und den heutigen Erfordernissen anzupassen. So wurde unmittelbar nach

¹ Vortrag im Rahmen des Graduiertenkollegs „Anthropologische Grundlagen und Entwicklungen im Christentum und Islam“ der Universität Bamberg am 10. 12. 2001.

² Zu diesen oder ähnlichen Fragen vergleiche insbesondere Sabine DEMEL, *Schutzmantel der Freiheit oder Zwangsjacke der Mächtigen? Anspruch und Wirklichkeit, Chancen und Gefahren des kirchlichen Rechts*, in: ThPQ 149 (2001) 361–374.

³ Siegfried MEURER, *Das Recht im Dienst der Versöhnung und des Friedens. Studie zur Frage des Rechts nach dem Neuen Testament*, Zürich 1972, 173–175.

dem II. Vatikanischen Konzil die Aufgabe angegangen, universalkirchlich ein neues Gesetzeswerk zu schaffen. Dahinter steht die Einsicht, dass ein enger Zusammenhang besteht zwischen Konzil und Codex, zwischen den Reformen, für die ein Konzil eintritt, und der rechtlichen Umsetzung, um den Reformen Bestand zu verleihen.⁴ Ob diesem Anspruch hinreichend entsprochen wurde oder in welcher Hinsicht weitere Reformschritte notwendig sind, bedarf der weiteren Klärung. Immerhin darf aber soviel gesagt werden, dass sowohl der 1983 für den westlichen Rechtskreis in Kraft getretene Codex Iuris Canonici (CIC)⁵ als auch der für den orientalischen Rechtskreis 1990 erlassene Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO)⁶ nur im Licht des II. Vatikanischen Konzils angemessen interpretiert werden können.

1. Die These vom Widerspruch zwischen Kirche und Recht

Die Tatsache bzw. die Rechtfertigung der Tatsache, dass die Kirche aus sich selbst heraus Recht hervorgebracht hat, war häufig umstritten und ist auch heute noch Gegenstand kontroverser Diskussionen. Am schärfsten wurde der Protest gegen das kirchliche Recht von Rudolph Sohm (1841–1917) artikuliert.⁷ Nach ihm ist die Geschichte der Kirche eine Geschichte der Verrechtlichung, die die Kirche in zunehmendem Maß von ihrem Ursprung abfallen ließ. Diese Geschichte ist durch zwei Einbrüche charakterisiert. Am Anfang steht die charismatische Periode, in welcher die Kirche allein durch die Verteilung der verschiedenen Geistesgaben organisiert ist. In der Kirche gibt es noch keine rechtliche, sondern nur eine charismatische Ordnung, für welche die freiwillige Anerkennung der in der Kirche wirkenden Geistesgaben kennzeichnend ist. In der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert erfolgte ein tiefgreifender Einschnitt, demzufolge die Gemeindeordnung ins Rechtliche umgebogen wurde. Resultat dieser Entwicklung war die Ausprägung des monarchischen Episkopates als einer formellen Verfassungsinstanz, zu wel-

⁴ Vgl. Ludger MÜLLER, Codex und Konzil. Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils als Kontext zur Interpretation kirchenrechtlicher Normen, in: AfKR 169 (2000) 469–491.

⁵ CODEX IURIS CANONICI. Codex des Kanonischen Rechts, lat.-dt. Ausgabe, Kvelaer 2001.

⁶ CODEX CANONUM ECCLESiarum ORIENTALIUM. Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen, lat.-dt. Ausgabe, Paderborn 2000.

⁷ Zur neueren Sohm-Forschung vgl. u.a. Reinhold SEBOTT, Fundamentaldiagnostik. Grund und Grenzen des Kirchenrechts, Frankfurt a.M. 1993, 93–99; LUDGER MÜLLER, Die Periodisierung der kirchlichen Rechtsgeschichte in der Auseinandersetzung zwischen Ulrich Stutz und Rudolph Sohm, in: Iuri Canonico Promovendo. Festschrift für Heribert Schmitz zum 65. Geburtstag, hg. von Winfried AYMANS und Karl-Theodor GERINGER, Regensburg 1994, 621–644; Ilona RIEDEL-SPANGENBERGER, Die Kirche in ihrer Ordnungsgestalt – Treuhänderin der Gnade in Wort und Sakrament, in: Catholica 49 (1995) 125–144, hier: 126–131.

cher synodale Elemente im weiteren Verlauf hinzutreten. Der einzelne Bischof wurde als Geiststräger verstanden, der über die Echtheit der Geistesgaben zu entscheiden hatte. Schließlich wurde die Phase des altkatholischen Kirchenrechts in der Mitte des 12. Jahrhunderts, wofür die Herausgabe des „Decretum Gratiani“ signifikant ist, durch die Periode des neukatholischen, korporativen Kirchenrechts abgelöst. Die Kirche versteht sich jetzt in erster Linie nicht mehr als eine vom Heiligen Geist getragene Gemeinschaft, sondern als Gesellschaft, als Korporation, die sich in der Welt durchzusetzen und zu behaupten hat. An die Stelle des Altkatholizismus trat der Neukatholizismus, an die Stelle des altkatholischen das neukatholische Kirchenrecht, das durch einen Korpus menschlicher, veränderlicher, disziplinärer Rechtsnormen bestimmt ist.

Die Periodisierung der Kirchengeschichte mündet in die Grundthese Sohms ein, die alle seine Schriften in verschiedenen Variationen durchzieht: „Das Wesen des Kirchenrechts steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch.“⁸ Oder mit anderen Worten: „Menschlicher Kleinglaube hat gemeint, die Erhaltung der Kirche Christi durch menschliche Mittel, durch die Aufrichtung der hölzernen Säulen und Balken menschlicher Rechtsordnung sichern zu müssen.“⁹

Zur These Sohms, die wie ein Blitz in das wohlgestaltete Haus der Kirchenrechtswissenschaft einschlug, bemerkt Hans Dombois: „Das Kirchenrecht ist die große Leidenschaft einer Verneinung wert, die Sohm, aber auch nur er allein im Besitz überragender Sachkenntnisse besessen hat. Eine noch größere Leidenschaft fordert die positive Lösung.“¹⁰ Gewiss ist die von Sohm vorgenommene Periodisierung der Kirchengeschichte problematisch und so kaum haltbar. Die nachfolgende Entwicklung wird nicht als Vermittlungsversuch gewertet, die christliche Botschaft in einen neuen Kontext hinein auszusagen, sondern als Abfall vom Ursprung. Problematisch dürfte auch sein, wenn Sohm die lutherische Lehre von einer verborgenen, unsichtbaren Kirche zuspitzt und feststellt: „Die Kirche Christi ist unsichtbar. Auch sofern sie Wort und Sakrament in Gemeinschaft hervorbringt, ist sie nur Welt, gar nicht Kirche. Es gibt keine sichtbare Kirche.“¹¹ Äußere Zeichen, Wort und Sakrament sind demnach religiös irrelevant. Dahinter steht letztlich, worauf Hans Barion aufmerksam gemacht hat, eine nicht mehr hinterfragte Voraussetzung im Glaubensbegriff. Es kommt allein auf den Akt des Glaubens an, nicht aber auf das, was geglaubt werden soll. Anders ausgedrückt: Die „fides qua credi-

⁸ Rudolph SOHM, Kirchenrecht I. Die geschichtlichen Grundlagen, 1923 (Berlin 1970), 700; vgl. außerdem I, 22, 162f., 533.

⁹ Ebd., 700.

¹⁰ Hans DOMBOIS, Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht I, Witten ²1969, 12.

¹¹ Rudolph SOHM, Kirchenrecht II, Katholisches Kirchenrecht, 1923 (Berlin 1970), 135.

tur“, d. h. die vertrauensvolle Hinwendung des Menschen zu Gott ist alles, die „fides quae creditur“, d. h. der Gehalt des Glaubens, ist nichts. Dann aber ist kein Ansatzpunkt für kirchliche Rechtsbildung gegeben.¹²

2. Historische Aspekte

Die These vom Widerspruch zwischen Kirche und Recht stellt eine große Herausforderung für die katholische Kirche wie auch für die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen dar. Beide sind dabei in der Bestimmung dessen, was Kirche ist, unterschiedliche und zum Teil voneinander abgrenzende Wege gegangen.

Am Anfang der evangelischen Entwicklung steht die Tatsache, dass Martin Luther am 10. 12. 1520 die päpstliche Bannandrohungsbulle zusammen mit dem *Corpus Iuris Canonici*, der bedeutendsten kirchenrechtlichen Sammlung des Mittelalters, ins Feuer warf und damit vor allem gegen die rechtlichen Ansprüche des römischen Papstes protestierte.¹³ Damit sollte zwar keineswegs so etwas wie eine rechtsfreie Kirche propagiert werden; denn Luther selbst hat verschiedene rechtliche Ordnungen erlassen. Aber das Recht sollte in der Kirche einen anderen Stellenwert erhalten. Gemäß der lutherischen Ekklesiologie wurde nämlich unterschieden zwischen der „*ecclesia abscondita*“, der verborgenen, unsichtbaren Kirche und der „*ecclesia manifesta*“, der offenen Kirche, die in den einzelnen Partikularkirchen rechtliche Gestalt annimmt.¹⁴ Und je mehr die verborgene Kirche als die wahre Kirche Christi betrachtet wurde, deren Glieder allein Gott kennt, desto unbedeutender musste die äußere Rechtsgestalt der Kirche erscheinen, die ohne Bedenken dem staatlichen Souverän überlassen werden konnte. Der Staat beanspruchte ja die einzige Rechtsmacht in einem Territorium zu sein, was seinen stärksten Ausdruck in der Lehre von der vollkommenen Gesellschaft („*societas perfecta*“) gefunden hat.¹⁵

Für die evangelische Kirche war diese Entwicklung solange unproblematisch oder zumindest erträglich, als sich der moderne Staat noch als ein christ-

¹² Hans BARTON, Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze, hg. von E.-W. BÖCKENFÖRDE, Paderborn 1984, 101.

¹³ Hans ERICH FEINE, Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche, Köln 1973, 502 ff.

¹⁴ Vgl. Hans LIERMANN, Luther ordnet seine Kirche, in: Der Jurist und die Kirche, hg. v. M. HECKEL, München 1973, 175–193; Johannes HECKEL, Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers, hg. v. M. HECKEL, Köln 1973, 337 f., 392 f., 415; Yves CONGAR, Die Lehre von der Kirche. Vom abendländischen Schisma bis zur Gegenwart (= Handbuch der Dogmengeschichte III/ 3d), hg. v. M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER, L. SCHEFFZYK, Freiburg 1971, 40–45.

¹⁵ Vgl. hierzu Joseph LISTL, Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft, Berlin 1978, 46–82.

licher Staat verstand. Wie aber kann die äußere Rechtsgestalt der Kirche einem weltanschaulich oder religiösneutralen Staat überlassen werden? Erst recht ist eine Neubesinnung durch die Erfahrungen mit einem menschenrechtsfeindlichen System, dem Nationalsozialismus, erforderlich geworden. Die leidvollen Erfahrungen dieser Zeit führten dazu, dass die Barmer-Synode 1934 die rechtliche Eigenständigkeit der Kirche gegenüber den nationalsozialistischen Machthabern betonte. Wörtlich heißt es in Art. 3 der „Erklärung zur Rechtslage der Deutschen Evangelischen Kirche“: „In der Kirche ist eine Scheidung der äußeren Ordnung vom Bekenntnis nicht möglich.“¹⁶ Kirchliches Recht ist demzufolge nicht im Anschluss an den Staat, sondern im Anschluss an das jeweilige Glaubensbekenntnis zu bilden. Damit war eine Kehrtwende eingetreten, die aus der schmerzlichen Erfahrung hervorgegangen ist, dass die verborgene unsichtbare Kirche bedroht ist, wenn die äußere Rechtsgestalt der Kirche dem weltlichen Souverän überlassen bleibt.

Im Unterschied zu dieser Entwicklung geriet die katholische Kirche in eine andere Einseitigkeit, indem sie gegenüber dem reformatorischen Kirchenverständnis und den Hoheitsansprüchen des modernen Staates vor allem die Sichtbarkeit und hierarchische Verfasstheit der Kirche herausstellte. Dies gelang dadurch, dass man die Lehre über die vollkommene Gesellschaft für die Kirche selbst in Anspruch nahm. Wie der Staat ein eigenes natürliches Ziel verfolgt, das Gemeinwohl der Bürger, und die hierzu notwendigen Mittel besitzt, so verfügt auch die Kirche über alle Mittel, die zur Erreichung ihres übernatürlichen Zieles erforderlich sind. Deshalb kann und muss die Kirche gegenüber dem Staat Freiheit und Unabhängigkeit fordern. So ist der kirchliche Anspruch einer „societas perfecta“ aus der Konfrontation zwischen Kirche und Staat hervorgegangen. Von daher ist klar, dass die „societas perfecta“ Lehre, auch wenn ihr in der Verteidigung der kirchlichen Freiheit und Unabhängigkeit ein großes Verdienst zukommt, ein die Kirche nur äußerlich beschreibendes Modell ist; sie ist nicht geeignet, ein theologisches Verständnis der Kirche und ihres Rechts zu vermitteln. Von einem mehr oder weniger untheologischen Kirchenrecht ist es aber kein weiter Weg mehr bis dieses Recht grundsätzlich in Frage gestellt wird.¹⁷

Die Einseitigkeiten in der historischen Entwicklung sind wohl auf beiden

¹⁶ Art. III der Erklärung zur Rechtslage der DEK, in: G. NIEMÖLLER, Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen II, Texte-Dokumente-Berichte, Göttingen 1959, 203; vgl. auch Wolf-Dieter HAUSCHILD, Bärmer Theologische Erklärung, in: LThK Bd. 2, Freiburg i. Br. u. a. 1994, 10; Albert STEIN, Herrschaft Christi und geschwisterliche Gemeinde. Barmen, Dahlem und ihre Rezeption, in: Das Recht der Kirche. Bd. II. Zur Geschichte des Kirchenrechts, hg. v. G. RAU, H.-R. REUTER, K. SCHLAICH, Gütersloh 1995 (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft; Bd. 50), 272–317.

¹⁷ Vgl. CONGAR, a. a. O., 52–62; LISTL, a. a. O., 82–133; Reinhold SCHWARZ, Die eigenberechtigte Gewalt der Kirche, Rom 1947, 37–108.

Seiten erkannt. Um so wichtiger ist es, im ökumenischen Dialog eine Annäherung im Kirchenverständnis anzustreben. Auch wenn hierin schon erhebliche Fortschritte erzielt worden sind, bleibt die Frage, welcher Stellenwert dem Recht in der Kirche zukommt.¹⁸

3. Ansätze zur Begründung des kirchlichen Rechts

Aus der Vielzahl der Ansätze, die in den letzten Jahrzehnten entwickelt worden sind, um kirchliches Recht theologisch tiefer zu verankern, sollen hier nur zwei vorgestellt werden, und zwar einer aus dem Bereich der evangelischen und der andere aus dem Bereich der katholischen Theologie bzw. Kirchenrechtslehre.

3.1. Das Recht der Gnade

Der evangelische Kirchenrechtler Hans Dombois (1907–1997) hat einen Entwurf zur Begründung des kirchlichen Rechts vorgelegt, dessen Eigenart schon im Titel seines Hauptwerkes „Das Recht der Gnade“¹⁹ zum Vorschein kommt. Nach Dombois wird das Wesen des Menschen durch ein Geflecht von Bezügen bestimmt, unter denen sich vier Grundbezüge abheben: Die Beziehung zu Gott, zum anderen Geschlecht, zum Mitmenschen und zur Sachwelt. Den Grundbezügen entsprechen vier primäre oder personale Institutionen: Kirche, Ehe, Staat, Eigentum; diese bilden die Verfassung oder den rechtlichen Ausdruck der Grundbezüge.

Die Kirche ist die Institution des Gottesbezuges, die in dem kirchenstiftenden Handeln Christi (Missions- und Taufbefehl, Übertragung der Schlüsselgewalt, eucharistischer Wiederholungsauftrag) ihren Ursprung hat. Das kirchenstiftende Handeln Christi ist göttliche Gnade, freie Zuwendung und Angebot Gottes an die Menschen, eine Gabe, die im Glauben als einem Akt der Dankbarkeit angenommen werden muss. Die so angenommene Gnade bewirkt, dass die Menschen in einen Freundschaftsbund mit Gott eintreten, der auf endzeitliche Erfüllung hin angelegt ist. Dabei verleiht die göttliche Gnade eine neue Lebensgrundlage, einen neuen Rechtsstand, das Dasein aus reiner Gnade ohne jedes Verdienst auf Seiten des Menschen (Status- oder Gnadenrecht). Zugleich verpflichtet die Gnade Gottes und fordert eine das ganze Leben prägende Hingabe an Gott: das Bleiben in der neu geschenkten Freiheit nach dem Gesetz der Liebe (Forderungs- oder Gerechtigkeitsrecht).

¹⁸ Im Schreiben der EKD „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen“ (EKD Texte 69) Hannover 2001 wird ausdrücklich der „Rang des Kirchenrechts“, das dieses in der römisch-katholischen Kirche innehat, in Frage gestellt, ebd. 13.

¹⁹ Hans DOMBOIS, Das Recht der Gnade. Bd. I-III, Witten ²1969, Bielefeld 1974, Bielefeld 1983.

Soll aber das den Menschen in einen neuen Rechtsstand versetzende Heilshandeln Gottes von bleibender Gültigkeit sein, so muss es in der Kirche fortgesetzt werden, das heißt im Gottesdienst, im Vollzug von Wort und Sakrament. Kirchliches Recht ist demgemäß eine Funktion des Gottesdienstes, Gottesdienstrecht, das als bekennendes Recht die Rechtsstruktur der Wortverkündigung und als liturgisches Recht die Rechtsstruktur der Sakramentenspendung darstellt.

Positiv hervorzuheben ist, dass der von Dombois vorgelegte Ansatz kirchliches Recht im Wesen der Kirche selbst zu verankern sucht. Es erscheint nicht als eine nachträglich zur Kirche hinzutretende Größe, sondern als eine Wirklichkeit, die auf die Lebensvollzüge der Kirche in Wort und Sakrament zu beziehen ist. Gleichwohl bleiben einige Fragen offen. Wie verhalten sich Status, Recht und Forderungsrecht zueinander? Wie wirken sich beide auf die äußere Rechtsgestalt der Kirche aus? Haben nicht beide primär den einzelnen Gläubigen im Blick, nicht aber die kirchliche Gemeinschaft mit ihren rechtlichen Strukturen und Ämtern? Auch wenn das kirchliche Recht als eine Funktion des Gottesdienstes erscheint, der in der Tat den zentralsten Lebensvollzug der Kirche darstellt, muss doch darüber hinaus gefragt werden, was Kirche in rechtlicher Hinsicht ausmacht und wie sich Kirche und Gottesdienst zueinander verhalten. Kann mit der Unterscheidung zwischen Status- und Forderungsrecht zugleich auch die Unterscheidung zwischen dem göttlichen und dem menschlichen oder rein kirchlichen Recht ins Spiel gebracht werden, die nach dem katholischen Kirchenrechtsverständnis von großer Bedeutung ist? Gibt es in der Kirche Strukturen, die in ihrem Kernbereich unverfügbar und unverzichtbar sind, und solche, die dem menschlichen Gestaltungswillen unterliegen?²⁰

3.2. Wort und Sakrament als Aufbauelemente der Kirche

Auch der katholische Kirchenrechtler Klaus Mörsdorf (1909–1989) stellt Wort und Sakrament in den Mittelpunkt seiner Bemühungen um eine Grundlegung des kirchlichen Rechts, wobei er diese aber stärker ekklesial einbindet. Die Kirche wird konstituiert durch Wort und Sakrament. Wortverkündigung und Sakramentenspendung sind die beiden Aufbauelemente der Kirche, denen ein rechtliches Moment innewohnt, der Wortverkündigung, insofern sie in der Vollmacht Christi geschieht und Gehorsam fordert, der Sakramentenspendung, insofern die sakramentalen Zeichen ihre Sinnbildlichkeit und Wirkmächtigkeit von der Stiftung Christi herleiten. Dabei sind Wortverkündigung und Sakramentenspendung wesentlich an die hierarchischen Amtsträ-

²⁰ Vgl. Peter KRÄMER, Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen H. Barion und J. Klein im Licht des II. Vatikanischen Konzils, Trier 1977 (Trierer Theologische Studien 33), 9–11.

ger der Kirche gebunden, denen die Aufgabe zufällt, Christus, das unsichtbare Haupt der Kirche, sichtbar zu vertreten. So kann Mörsdorf, die Begrifflichkeit Sohms aufgreifend, sich von diesem aber pointiert absetzend, folgern: „Die Kirche fordert Kraft ihres Wesens das Kirchenrecht.“²¹ Mit anderen Worten: Kirche und Recht stehen nicht in einem unversöhnlichen Gegensatz zueinander, auch nicht in einem additiven Verhältnis, als ob Recht erst im Nachhinein zur Kirche hinzugefügt würde. Die Kirche fordert vielmehr Recht, weil dieses in ihr selbst angelegt ist.

Auch wenn Mörsdorf seinen Ansatz nicht im einzelnen entfaltet hat, liegt sein Verdienst darin, kirchliches Recht unmittelbar auf theologische Sachverhalte bezogen zu haben. Von daher erweist sich die Kirchenrechtswissenschaft als eine „theologische Disziplin mit juristischer Methode.“²² Ohne auf die Methodenfrage hier näher eingehen zu wollen, scheint eine Fortentwicklung des von Mörsdorf vorgelegten Ansatzes erstrebenswert zu sein, um die theologischen Sachverhalte für eine Grundlegung des kirchlichen Rechts noch umfassender zur Sprache zu bringen. Auch genügt es wohl nicht, auf den formalen Geltungsanspruch der Botschaft Christi hinzuweisen. Freilich ist die Zustimmung des Menschen zur Botschaft Christi gefordert, weil in ihm Gott zu uns gesprochen und sich uns geoffenbart hat. Wer aber allein auf den formalen Geltungsbereich abstellt, zeichnet, wie Alfred Glässer sagt, „ein Bild von Befehlskundgabe und gehorsamer Ausführung, wobei der freie Zugang von Herz zu Herz zwischen dem sich selbst mitteilenden Gott und dem sich überantwortenden Menschen durch Kerygma und Sakrament und deren Träger verstellt wird, anstatt eröffnet zu werden. Diese Auffassung reduziert den Glaubensakt auf die Zustimmung zu unpersönlichen Objekten, nimmt dem Glaubenden die Luft zur freien, durch Gnade ermöglichten Kommunikation mit Gott und trennt ihn von der Wurzel der christlichen Sittlichkeit ...“²³.

4. Legitimierende Prinzipien für kirchliche Rechtsbildung

Jedwedes Recht hat es mit einer Gemeinschaft von Menschen zu tun, in der es darum geht, Freiheit zu ermöglichen und die für die Gemeinschaft bedeutsamen Werte oder Wahrheiten zu schützen. Nicht das einzelne Individuum in seiner Isoliertheit oder Abgeschlossenheit ist gemeint, sondern das Individuum, insofern es in Beziehung tritt mit anderen. Hieraus lassen sich drei le-

²¹ Klaus MÖRSDORF, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici. Bd. I. Einleitung. Allgemeiner Teil und Personenrecht, Paderborn 11 1964, 24.

²² Zur kritischen Würdigung dieser Formel vergleiche Winfried AYMANS / KLAUS MÖRSDORF, Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. Bd. I. Einleitende Grundfragen und Allgemeine Normen, Paderborn u. a. 1991, 63 f.

²³ A. GLÄSSER, Zur Theologie von Sittlichkeit und Recht, in: Recht und Sittlichkeit, hg. v. J. GRÜNDEL, Freiburg i. d. Schweiz 1982, 72–111, 103.

gitimierende Prinzipien für kirchliche Rechtsbildung ableiten, die einen Ansatzpunkt für das Gespräch zwischen Theologie oder Kirchenrechtswissenschaft einerseits und Rechtsphilosophie oder Rechtswissenschaft andererseits bieten.

4.1. Kirchliche Gemeinschaft

Ein erstes Legitimationsprinzip lautet: Kirchliches Recht ist legitim, wenn es sich auf die kirchliche Gemeinschaft bezieht und jene Verpflichtungen herausstellt, die für jene aus dem Heilshandeln Gottes in Jesus Christus hervorgegangene Gemeinschaft konstitutiv sind; kirchliches Recht ist jedoch illegitim, wenn es das unmittelbare Verhältnis des Menschen zu Gott rechtlich bestimmen will, als ob sich dies Verhältnis in ein Gefüge von Rechtssätzen einfangen ließe.

Gewiss wird das Verhältnis Gott – Mensch in der Heiligen Schrift mit rechtlichen Begriffen und Bildern dargestellt. Da ist vom Bundesschluss Gottes mit seinem Volk die Rede, von der Annahme an Kindesstatt, von der Rechtfertigung des Sünders. Da wird vom Rechtswillen Gottes gesprochen und vom Gericht Gottes über die Menschen. Gelegentlich taucht sogar der Ausdruck auf, dass der Herr ein „Gott des Rechtes“ ist (Jes 30,18; vgl. Jes 33,5; Jer 9,23), der für Recht und Gerechtigkeit eintritt. Doch ist das Verhältnis Gott – Mensch kein reines Rechtsverhältnis. Ein Rechtsverhältnis ist dadurch gekennzeichnet, dass ein bestimmtes Verhalten mit rechtlichen Mitteln erzwungen werden kann, oder dass jemand gegenüber einem anderen sein Recht einfordern oder einklagen kann. So aber lässt sich nicht das Verhältnis Gott – Mensch umschreiben. Zu ungleich sind die Partner, zu groß ist der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf. Gott gebraucht nicht rechtliche Mittel, um ein bestimmtes Verhalten des Menschen zu erzwingen; und der Mensch kann gegenüber Gott nicht auf ein Recht pochen, um von ihm etwas einzufordern oder einzuklagen. Dass das Verhältnis Gott – Mensch kein Rechtsverhältnis ist, bringt der Apostel Paulus im Römerbrief zur Sprache, wenn er von der Unergründlichkeit und Unerforschlichkeit Gottes ergreifen ist und die Frage stellt: „Wer hat ihm etwas gegeben, so dass Gott ihm etwas zurückgeben müsste?“ (Röm 11,35). Es geht darum, Gott in seiner Andersartigkeit anzuerkennen und ihn als das verborgene Sinnziel des Menschen zu begreifen. Wie sehr sich das Verhältnis Gott – Mensch von einem bloßen Rechtsverhältnis unterscheidet, ergibt sich auch aus der Tatsache, dass kein Mensch einem anderen rechtlich auferlegen kann, an Gott zu glauben, auf ihn seine Hoffnung zu setzen oder ihm Dankbarkeit zu erweisen.

Wenn das Heilshandeln Gottes am Menschen gleichwohl mit rechtlichen Bildern und Begriffen veranschaulicht wird, so kommt damit zum Ausdruck, dass Gott kein Willkürgott ist, der nach Gutdünken über den Menschen verfügt. Gott lässt den Menschen teilhaben an seinem Leben, und der Mensch ist

vor Gott für sein Tun und Lassen verantwortlich. Mit anderen Worten: Der Mensch ist verpflichtet, nach einer rechten Gottesbeziehung zu streben und sich im Zusammenleben der Menschen untereinander für Recht und Gerechtigkeit einzusetzen. Kirchliches Recht ist legitim, wenn es diesen Sachverhalten Rechnung trägt und die Verpflichtungen in rechtliche Normen fasst, die für die kirchliche Gemeinschaft unverzichtbar sind.

4.2. Recht auf religiöse Freiheit

Ein zweites Legitimationsprinzip lässt sich so umschreiben: Kirchliches Recht ist legitim, sofern und soweit es das Recht auf religiöse Freiheit zur Geltung bringt; es ist aber illegitim, wenn eben dieses Recht verletzt oder außer Kraft gesetzt wird.

Es ist nicht zu bestreiten, dass sich die katholische Kirche mit dem neuzeitlichen Freiheitsverständnis schwer getan hat. Geschichtlich bedingt war das Misstrauen der Kirche dadurch, dass die Menschenrechtserklärungen, die das neuzeitliche Freiheitsverständnis artikulierten, nicht selten von antikirchlichen Einstellungen geprägt waren und es im Gefolge dieser Erklärungen im 18./19. Jahrhundert zu erschreckenden Menschenrechtsverletzungen gekommen ist. Eine Kehrtwende oder um es noch deutlicher zu sagen eine „kopernikanische Wende“²⁴ in der kirchlichen Einstellung zu den Menschenrechten und damit auch zum neuzeitlichen Freiheitsverständnis, hat das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner bekannten Erklärung über die Religionsfreiheit gebracht. Der Glaubensakt ist, wie das Konzil betont, „seiner Natur nach ein freier Akt, da der Mensch, von seinem Erlöser Christus losgekauft und zur Annahme an Sohnes Statt durch Jesus Christus berufen, dem sich offenbarenden Gott nicht anhängen könnte, wenn er nicht, indem der Vater ihn zieht, Gott einen vernunftgemäßen und freien Glaubensgehorsam leisten würde. Es entspricht also völlig der Wesensart des Glaubens, dass in religiösen Dingen jede Art von Zwang vonseiten der Menschen ausgeschlossen ist“ (DH 10). Echte Religiosität kann also nur unter der Voraussetzung der Freiheit verwirklicht werden.²⁵ Dabei ging es dem Konzil vor allem um die im Glauben gelegene freie Entscheidung, um das Recht auf religiöse Freiheit, das in der Würde der menschlichen Person verankert ist und zugleich offenkundig begründet werden kann, weil die christliche Offenbarung die Würde der menschlichen Person in ihrem ganzen Umfang ans Licht treten lässt (vgl. DH 2; 9–11). Das Recht auf religiöse Freiheit ist aber nicht nur auf die Annahme des Glaubens zu beziehen, sondern auch auf die Bewährung im Glauben und die Gestaltung des Lebens aus dem Glauben, also auf den

²⁴ Hans HEIMERL, Menschenrechte und Christenrechte, in: ThpQ 139 (1991) 20–29, 23.

²⁵ Vgl. Konrad BREITSCHING, Menschenrechte, Grundrechte und kirchliche Rechtsordnung, in: Tradition- Wegweiser in die Zukunft. Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 75. Geburtstag, hg. v. Konrad BREITSCHING und Wilhelm REES, Berlin 2001, 207.

Glaubensvollzug insgesamt. Denn die Würde des Menschen verlangt, „dass er in bewusster und freier Wahl handelt, d. h. personal von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem inneren Drang oder unter bloßem äußeren Zwang“ (GS 17).

Freiheit ist demzufolge eine transzendente Bestimmung des Menschen. Der Mensch soll in all seinen sozialen und damit auch in seinen kirchlichen Bezügen als Subjekt verantworteter Selbstbestimmung begriffen und wechselseitig anerkannt werden. Das macht seine unverfügbare Würde als menschliche Person aus. Freilich ist damit kein liberalistisches Freiheitsverständnis gemeint, das letztlich individuelle Willkür beinhaltet. Es handelt sich vielmehr um ein Freiheitsverständnis, in welchem sich der Einzelne vor die sittliche Verpflichtung gestellt sieht, die Freiheit aller anderen anzuerkennen und in der Kommunikation mit ihnen seine eigene Freiheit zu realisieren. Und hierzu bedarf es auch in der Kirche ermöglichender, schützender, rechtlicher Institutionen, die im Blick auf diese Aufgabenstellung immer wieder kritisch zu überprüfen sind. Es geht darum, ein kirchliches Zusammenleben aus einem frei verantworteten Glauben zu ermöglichen und zu fördern.²⁶

4.3. Bindung im Glauben

Ein drittes Legitimationsprinzip lautet: Kirchliches Recht ist legitim, wenn es der Verwirklichung eines lebendigen Glaubensvollzuges dient und zugleich dazu beiträgt, den Gehalt des Glaubens vor Fehlinterpretationen zu schützen, die die christliche Botschaft entstellen und verzerren; es ist jedoch illegitim, wenn dieser Schutz in einer normativistisch verengten Weise erfolgt, die die Glaubenswahrheiten mit erstarrten, ungeschichtlichen Glaubensformeln verwechselt und dabei die im Glauben gelegene freie Entscheidung verkennt.

Eine der Menschenwürde gemäße Rechtsordnung ist darauf ausgerichtet, einen Freiheitsraum zu schaffen und abzusichern. Dies ist aber nur möglich, wenn zugleich die für die Gemeinschaft konstitutiven Werte oder Wahrheiten geschützt werden. Für die Kirche als einer Glaubensgemeinschaft ergeben sich diese Werte oder Wahrheiten primär aus der Offenbarung, die in der Heiligen Schrift und in der christlichen Glaubensüberlieferung eine Objektivierung erfahren haben. Hierauf hat das Zweite Vatikanische Konzil in der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung besonders hingewiesen, auch wenn es – in einer gewissen Neuakzentuierung gegenüber dem Ersten Vatikanischen Konzil – darum bemüht war, Offenbarung als ein personal-dialogisches Geschehen darzustellen, das eine den ganzen Menschen ergreifende und im Glauben zu vollziehende Hinwendung zu Gott verlangt (vgl.

²⁶ Gerhard LUF, Rechtsphilosophische Grundlagen des Kirchenrechts, in: HdbKathKR ²1999, 40 ff.; zu den Konsequenzen, die sich aus der Anerkennung ergeben, dass das kirchliche Recht eine freiheitsschützende und ermöglichende Ordnung sein muss, vgl. Sabine DEMEL, a. a. O., 366–371.

DV 2; 5; 7; 8). Es gibt also einen inhaltlich bestimmten und inhaltlich bestimmbaren Glaubensgehalt, der in der Heiligen Schrift und in der christlichen Glaubensüberlieferung greifbar und für jeden Christen bindend ist. Mit dem verbindlich vorgegebenen Glauben ist allerdings kein starres Gefüge von Sätzen gemeint, das in ungeschichtlicher Weise und losgelöst vom personalen Bereich tradiert wird oder werden dürfte. Die christliche Botschaft muss vielmehr immer wieder in eine konkrete geschichtliche Situation hinein vermittelt werden und zwar so, dass die einzelnen Glaubenswahrheiten auf die Mitte des Glaubens, auf den gekreuzigten und auferstandenen Christus bezogen werden. Nicht umsonst sprechen die Konzilstexte von einem Fortschritt im Glaubensverständnis (vgl. GS 62,2; LG 12,1; DV 8,3) und von einer Rangordnung oder Hierarchie der Glaubenswahrheiten (UR 11,3). So kommt also der kirchlichen Gemeinschaft eine doppelte Aufgabe zu: Sie „muß den Mut zum Dogma haben, zur gemeinschaftlichen Formulierung der Botschaft, die sie im Glauben faßt und in der Liebe zu leben und in der Hoffnung zu bezeugen sich bemüht. Ebenso kann und muß sie den Mut aufbringen, jene Formulierungen anzuprangern, in denen sich nach ihrer Meinung die befreiende Botschaft Jesu nicht wiedererkennen lässt“²⁷. Allerdings kann dies nur geschehen unter Berücksichtigung des zeitlichen und geschichtlichen Charakters einer dogmatischen Festlegung; denn „die Verbindlichkeit des Dogmas ist geknüpft an die ausgesagte Wahrheit und nicht an die Ausschließlichkeit der Aussageweise“²⁸.

Mit der inhaltlichen Bestimmtheit des Glaubensgehaltes sind zugleich auch rechtliche Aspekte gegeben. Denn das zum Heil des Menschen Geoffenbarte ist nicht menschlicher Beliebigkeit anheimgestellt oder ausgeliefert, sondern muss in Treue festgehalten werden und ist insofern einer rechtlichen Abgrenzung zugänglich. Bei einer solchen Abgrenzung ist allerdings die Vielfalt der Kriterien für den rechten Glauben zu berücksichtigen, die das Konzil nachdrücklich herausgestellt hat. Hierzu gehören die Aussagen über das der Kirche gegebene Charisma der Unfehlbarkeit, über die besondere Funktion des kirchlichen Lehramtes sowie über den Glaubenssinn, der in der Gemeinschaft des Gottesvolkes unter dem Beistand des Heiligen Geistes wirksam wird (vgl. LG 12,1; 25; 35,1; DV 10).

5. Perspektiven

Kirche braucht eine rechtliche Ordnung – so kann aus den Legitimationsprinzipien gefolgert werden –, um in der kirchlichen Gemeinschaft Freiheit zu

²⁷ Leonardo BOFF, *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Düsseldorf 1985, 143.

²⁸ Ebd., 144.

ermöglichen und grundlegende Werte bzw. Wahrheiten zu schützen. Über diese allgemeine Bestimmung hinaus ist es erforderlich, Wesen und Auftrag der Kirche näher zu bedenken, um zu einer tieferen theologischen bzw. ekklesiologischen Grundlegung des kirchlichen Rechts zu gelangen. Hierzu hat das Zweite Vatikanische Konzil einige neue Akzente gesetzt, die in diesem Zusammenhang nur aufgelistet werden können, ohne sie im Einzelnen zu entfalten.

1. Im Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils ist es zu einem heftigen Protest gegen die Verrechtlichung des Glaubens und des kirchlichen Lebens gekommen. Dieser Protest war notwendig, um eine Neubesinnung auf die Funktion des kirchlichen Rechts einzuleiten. Wie das Konzil ausdrücklich gefordert hat, soll das kirchliche Recht im Hinblick auf das Mysterium der Kirche dargelegt werden (OT 16,4), wobei die ekklesiologischen Aussagen des Konzils gemäß der dogmatischen Konstitution über die Kirche zu berücksichtigen sind.
2. Die Reichhaltigkeit der ekklesiologischen Aussagen des Konzils kommt vor allem in der Verwendung verschiedener Bildbegriffe zum Vorschein, die sich gegenseitig ergänzen und durchdringen. Insbesondere hat das Konzil die Kirche dargestellt als Volk Gottes, Leib Christ und Bau (Tempel) des Heiligen Geistes (vgl. v. a. LG 6; 7; 9), ohne dass diese Bildbegriffe in einem ajuridischen oder gar in einem antijuridischen Sinn verwendet werden; vielmehr sind in die Darstellung der einzelnen Bildbegriffe immer wieder rechtliche Aspekte eingetragen. Überdies ist für eine Grundlegung des kirchlichen Rechts bedeutsam, dass aus den Bildbegriffen einige Strukturprinzipien abgeleitet werden können, die die Kirche und das Zusammenwirken ihrer Glieder prägen: Ein synodales, ein hierarchisches und ein charismatisches Strukturprinzip.²⁹
3. Gemeinschaft („communio“) ist zu einem Schlüsselbegriff in der konziliaren und nachkonziliaren Ekklesiologie geworden. Dabei bilden Recht und „communio“ keine Gegensätze; vielmehr ist Recht von vornherein in der Communiostruktur der Kirche mitgegeben. Unter dieser Rücksicht ist die kirchliche „communio“ als Spannungseinheit einer geistlich sichtbaren Wirklichkeit zu verstehen, als Spannungseinheit zwischen dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen und dem Priestertum des Dienstes und als Spannungseinheit zwischen Universal- und Partikularkirche.³⁰
4. Zu den wichtigsten ekklesiologischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils gehört die Lehre über die Sakramentalität der Kirche (vgl. LG 1; 9,3; 48,2; GS 45,2; AG 5,1). Diese Lehre zielt auf die universale

²⁹ Peter KRÄMER, Kirchenrecht I. Wort-Sakrament-Charisma, Stuttgart u. a. 1992 (Kohlhammer-Studienbücher Theologie; Bd. 24), 27–29.

³⁰ Ebd., 29 f.

Heilssendung der Kirche, die dazu berufen ist, die Menschen zur Einheit mit Gott und untereinander zu führen. Sakrament des Heils für die Welt kann die Kirche aber nur sein, wenn der sakramentale Charakter sie von innen her prägt und ihre Verfasstheit, ihre Ämter und Dienste bestimmt. Die Kirche ist Sakrament des Heils, weil sie selbst in einem doppelten Sinn sakramental verankert ist. Denn ihre Verfasstheit gründet in Taufe und Firmung (= gemeinsames Priestertum) einerseits und in der sakramentalen Weihe (= Priestertum des Dienstes) andererseits, die als solche auf die Feier der Eucharistie als der Mitte des christlichen Lebens hingeordnet sind. Das kirchliche Recht vermag das Heil nicht zu vermitteln; aber es hat eine wichtige Dienstfunktion im Hinblick auf den Heilsauftrag der Kirche wahrzunehmen. Hier gilt, was Ilona Riedel-Spangenberg feststellt: „Das Kirchenrecht hat insofern die Funktion, die Bedingungen für die Möglichkeit des Heilsgeschehens zu gewährleisten und so dieses Geschehen göttlichen Heils hinsichtlich seiner bleibenden Geltung für alle Generationen immer möglich sein zu lassen, d. h. das Kirchenrecht steht im Dienst der Heilsgüter und der Gemeinschaft der an diesen Gütern Teilhabenden.“³¹ Die Kirche braucht eine rechtliche Ordnung, um die Bedingungen für die Möglichkeit des Heilsgeschehens zu gewährleisten, das immer ein geheimnisvolles Zusammen von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit darstellt.

³¹ Ilona RIEDEL-SPANGENBERGER, a. a. O., 142; in diesem Sinne auch Peter KRÄMER, Kirchenrecht, in: Staatslexikon Recht – Wirtschaft – Gesellschaft. Bd. 3, hg. v. d. GÖRRES-GESELLSCHAFT, Freiburg u. a. 1987, 440: „Insofern das K. [Kirchenrecht] aber von der Kirche nicht abtrennbar ist, hat es teil am Heilsauftrag der Kirche in der Welt. Wohl kann es das Heil nicht selbst vermitteln – dieses ist ungeschuldetes Gnadengeschenk Gottes –, doch kann und muß es dazu beitragen, daß die Kirche ihre Identität wahrt, ihrem Ursprung in Jesus Christus treu bleibt und sich dem Wirken des Heiligen Geistes nicht verschließt; daher ist dem kirchlichen Recht zugleich aufgegeben, Freiheit und Eigenverantwortlichkeit der Gläubigen zu schützen und der Gefahr der Verrechtlichung wirksam entgegenzutreten.“

Das Spiel mit dem Mord

Eine Spurensuche zwischen Theologie und Kriminalfilm

Gleich nach dem Vorspann geschieht der Mord. Die Umstände der Tat, der Täter, die Motive liegen noch im Dunkeln. Mit dem Einspielen der Themamusik beginnt die eigentliche Arbeit. Der Kommissar sammelt am Tatort die ersten Indizien. Tatsachen werden festgestellt, Ermittlungen aufgenommen, Alibis überprüft und Verdächtige verhört. Ein Verdächtiger kann kein Alibi vorweisen, ein anderer hat ein handfestes Motiv, wieder ein anderer eine kriminelle Vergangenheit. Die Entlarvung des Verbrechers schreitet voran. Der Krimi endet schließlich mit einer Rekonstruktion des Verbrechens, in deren Folge der Mörder gestellt wird. Die Kamera tastet die Gesichter der Verdächtigten ab und bleibt dann bei dem stehen, der endgültig enttarnt ist: dem Schuldigen.

Seit Jahren sind solche Konstellationen Garanten für populäre Fernsehunterhaltung. Mit dem Start der Fernsehserie „Der Kommissar“, die ab 1969 gesendet wurde, setzte im deutschen Fernsehen der große Krimi-Boom ein. ZDF-Krimis wie „Siska“, „Der Alte“ und „Ein Fall für Zwei“ werden zur Prime-Time mittlerweile von sechs bis neun Millionen Menschen gesehen, die Marktanteile liegen fast 20% bei „Siska“ und knapp 27% beim „Alten“. Sogar die Wiederholungen im Vorabendprogramm erreichen noch einmal fast die gleichen Marktanteile wie die Erstsendungen. Die ARD-Reihen „Tatort“ und „Polizeiruf 110“ können einschaltquotenmäßig mit den ZDF-Serien mithalten. Bis zu 8 Millionen Zuschauer lassen sich am Sonntagabend von „Tatort“-Kommissaren und „Polizeiruf“-Ermittlern fesseln. SAT 1, RTL und PRO 7 liefern den öffentlich-rechtlichen Sendern harte Konkurrenz und verstärken den Krimi-Boom.¹

Ursachen und Folgen dieses Booms sind umstritten. Man spricht von kathartischen Wirkungen und argumentiert, dass im Krimi Aggressionen abregiert werden können. Menschen, die sich selbst als friedfertig ansehen, empfänglich für das Schöne und Gute, ergötzen sich am Schrecklichen und befriedigen so Kriegs- und Mordgelüste auf harmlose Weise. Unbestritten ist

¹ Vgl. C. CIPPITELLI, Das Mordsprogramm, in: C. CIPPITELLI / A. SCHWANEBECK (Hg.), Das Mord(s)programm, Krimis und Action im deutschen Fernsehen. Frankfurt a.M. 1998, 10.

auch, dass der Krimi ein tiefes Bedürfnis eines breiten Publikums befriedigt, weil er mit seinem affirmativen Charakter dem Zuschauer psychische Entlastung verschafft. „Er etabliert eine Fluchtwelt, die“, so Günter Waldmann, „von der bedrängenden Wirklichkeit ablenkt und den Impuls, sie zu verändern, abschwächt.“² Dieses Bedrängende der Realität besteht nach Dieter Wellershoff vor allem in der Monotonie des „zivilisierten Alltags“, der allzu durchsichtig und durch die Abwesenheit „äußerer Gefahren langweilig geworden ist. „Eine Gesellschaft, die zuviel Sicherheit bietet, muss“, so Wellershoff, „künstliche Risiken und Sensationen schaffen, um den Reizhunger ihrer Mitglieder zu sättigen und ihrem Aktionsdruck wenigstens über die Phantasie ein Vehikel zu schaffen.“³ Danach erhält der Kriminalfilm eine psychohygienische Funktion, die es dem Zuschauer ermöglicht seinen „Reizhunger“ auszuleben. Der Krimi wird zum Surrogat zur vermeintlichen Überwindung eines monotonen Alltags.

Die Ursache für die Suche nach immer neuen Reizen, nach „Kicks“, die den Alltag aufwerten, ist eine Angstlust, die aus einer Mischung aus Furcht, Wonne und Faszination besteht. Im Krimi, so Pierre Boileau und Thomas Narcejac, symbolisiert der Mord „besser als jedes andere Bild den Übergang von dem Bewusstsein zum Unbewussten, von der Menschlichkeit zur Unmenschlichkeit. Deshalb flößt das Verbrechen uns eine Art von Urgrauen ein, fasziniert und lähmt es uns.“⁴ Der Krimi gibt dem Zuschauer die Möglichkeit, dieses Grauen lustvoll zu durchleben und durch das Verbrechen unterhalten zu werden – und zwar geschützt, einmal durch die Spielregeln des Krimigenres und zum anderen durch die Möglichkeit, die fiktionale Krimiwelt jederzeit verlassen zu können.

Dass solche Unterhaltung auch religiöse Elemente enthält und in einer Wechselbeziehung zur Theologie steht, zeigt sich im Lebenselixier des Kriminalfilms: dem Mord und seiner Aufklärung. Weiter und länger als die Geschichte reicht, handeln Menschen im Wissen um die Tatsache, dass Mörder unter ihnen leben. Die Hoffnung, dass man vor dem Mörder beschützt und er aus der Gesellschaft beseitigt wird, ist abhängig von der Hoffnung auf die Ermittlung des Mörders. Der Krimi erfüllt diese Hoffnung. Er ist eine Spezialität unter den Verbrechensgeschichten, eine, die die Entlarvung des Täters in den Mittelpunkt stellt. Es geht um Mord und den Täter, Mord aber ist ein Verbrechen, das endgültig und unumkehrbar ist. Daraus ist nicht der Anspruch an den Krimi abzuleiten, er müsse den fiktiven Mord im Film so darstellen, dass er beim Zuschauer Abscheu vor der Tat erweckt. Der Krimi zielt

² G. WALDMANN, Kriminalroman – Antikriminalroman, in: J. VOGT (Hg.), Der Kriminalroman, München 1972, Band 1, 210.

³ D. WELLERSHOFF, Von der Moral erwischt. Aufsätze zur Kriminalliteratur, Frankfurt a. M. 1983, 33.

⁴ P. BOILEAU / T. NARCEJAC, Der Detektivroman, Neuwied-Berlin 1964, 13.

letztlich nicht darauf, den Mord und das Mordopfer in den Vordergrund zu rücken. Der fiktive Mord löst im Krimi beim Zuschauer nicht die Reaktionen aus, die eine „wirkliche“ Leiche hervorruft: Entsetzen und vor allem Schock. Der Krimi ist eine Form der Unterhaltung, die mit dem Mord spielt, ohne den Zuschauer emotional in den Mord einzubeziehen. Er ermöglicht es, Verbrechen, die Angst und Schrecken hervorrufen, in einer Form zu präsentieren, die das Schreckliche berührt und es doch letztlich aus dem Geschehen herauslässt.

Die kriminalistische Dramaturgie, die sich in erster Linie um die Technik der Aufklärung dreht, erlaubt es dem Kriminalfilm, alle Abgründe des Verbrechens zu zeigen, ohne sich wirklich darauf einzulassen. Das grundlegende Thema aller ernsten Unterhaltung, der Tod, bleibt außen vor. Genau hierin liegt der Erfolg des Genres Krimi, es stößt an, ohne in die Tiefe zu gehen, es spielt mit Angst und Schrecken, ohne dass sich der Zuschauer emotional damit befleckt. In Zeiten, da man in weiten Kreisen der Bevölkerung eine frei flottierende Angstbereitschaft diagnostiziert, die um so größer wird, je undurchschaubarer die Gesellschaft erscheint, erfüllt der Krimi hier ein religiöses zu qualifizierendes Sicherheitsbedürfnis der Zuschauer.

Der Krimi zeigt durchaus, wie blutig und brutal ein Mord sein kann. Aber letztendlich liegt die Funktion des Mordes nur darin, die Maschinerie der Aufklärung in Gang zu setzen. Von daher ist es gleichgültig, wer ermordet und wann oder wie der Mord begangen wird. Erzähltechnisch notwendig ist allein, dass der Mord verwickelt genug ist, um dem Kommissar und dem Zuschauer das Lösen des Falls zu erschweren. Der Mord hinterlässt im Krimi so keinen Eindruck, er wirft hauptsächlich Probleme auf – Probleme, die alle auf spannungsschaffende Fragen hinauslaufen wie: Wer war der Täter? Was war das Motiv? Wie war der Tathergang? Durch diese Reduktion auf das „Whodunnit“ mutiert der Mord zum Büchsenöffner für die Ermittlungen. Es interessiert der Mord als Rätsel und Ereignis mit auslösender Funktion, nicht der Mord als Mord selbst. Der Mord ist damit im Krimi nicht als menschliches Schicksal von Bedeutung, sondern lediglich als Anlass für die Tätigkeit der Aufdeckung und Enträtselung.

Ein rätselhaftes Verbrechen sowie dessen Analyse und Auflösung gehört zu dem klassischen Repertoire der TV-Kommissare Derrick und Siska. „Glauben ist nicht mein Geschäft“, sagt Oberinspektor Derrick in der Folge „Das leere Zimmer“, „Ich muss es wissen.“ Der erste TV-Ermittler, der das traditionelle Muster solcher Enträtselung aufnimmt, ist Sherlock Holmes, der als Synonym für den Detektiv schlechthin gilt und zur TV-Kultfigur avanciert ist. Sherlock Holmes begründet den Typ des analytisch vorgehenden Ermittlers, der als Detektiv von der Macht des Intellekts überzeugt ist. Der Täter und seine Beweggründe interessieren diesen Ermittler nur, soweit sie Gegenstand des Rätsels sind. Dessen Lösung ist eine intellektuelle Aufgabe, sie erfolgt

nicht gewaltsam, sondern streng logisch. Das Verbrechen wird mit Hilfe der Kombinationsgabe des Ermittlers rational erklärt. Dem Unheimlichen, Verbrecherischen und Dunklen steht das Enträtselnde, Aufdeckende und schlechthin Detektivische des Ermittlers gegenüber. Mit der Auflösung des Rätsels wird das Geheimnis des Verbrechers hinfällig und die Bedrohung der moralisch intakten Umwelt beseitigt. Es dominiert, so Gerd Hallenberger, eine optimistische religiöse Lektion: „Den vielfältigen Bedrohungen des Lebensalltags, für die im Krimi symbolisch das Verbrechen steht, kann durchaus begegnet werden ... durch eigene Aktivität und die Mobilisierung der eigenen Intelligenz.“⁵

Mit der Reduktion des Geheimnisvollen auf das logisch Erklärbare tritt am Ende auch eine Beruhigung des Zuschauers ein, der – nach dem Spiel mit Angst und Schrecken – erfährt, dass die vertraute Sicherheit der Welt wiederhergestellt wird. Mord erweist sich als ein letztlich immer lösbares Rätsel. Das Unheimliche, das von ihm ausgeht, wird in der Enträtselung überschaubar und intelligibel gemacht. Indem so die Möglichkeit der Lösbarkeit bestätigt wird, erscheint auch das Unheimliche und Geheimnisvolle als überwindbar. Die Vernunft vermag das Dunkle umzuwandeln und sogar aufzuheben.

Im Vertrauen auf seine grundsätzliche Enträtselung erhält auch das Unheimliche und Dunkle als Teil einer gesicherten Ordnung einen Sinn und verliert für den Menschen seinen Schrecken. Dem latenten Wunsch der Zuschauer nach Sinnstiftung wird so genau entsprochen. Das Verbrechen und die Aufklärung von Verbrechen sind berechenbar. Egal wie brutal und schrecklich der vorgeführte Fall ist, er wird am Ende der Krimifolge gelöst. Das Immer-Wieder-Selbe der Auflösung, die stereotype Ritualisierung erfüllt das Bedürfnis des Zuschauers nach Sicherheit und Ordnung. Die mediale Welt wird so zur „Agentur letzten Vertrauens“. Der Zuschauer findet „ersehnte Verlässlichkeiten“ in Zeiten von Unordnung und Chaos.⁶ Er erfährt: Der Mord, die gewalttätige, verbrecherische Tat, die fasziniert und abstößt zugleich, ist kein Zustand, sondern hat Anfang und Ende. Diese Art der Entlastung ist verlässlich, sie tröstet über die Unsicherheit der Realität und kompensiert sie mit einer märchenhaften Beruhigung. Das Ende jeder Krimifolge gewährt eine Pause im Unheimlichen und Schrecklichen, das die ganze Welt erfasst hat.

In Krimis des traditionellen Typs erscheint die Welt, nachdem die Unordnung des Mords aufgeklärt ist, im ganzen harmonisch und heilbar. Krimiserien wie „SOKO“ setzen eine geordnete und heile Welt voraus, die der Mord

⁵ G. HALLENBERGER, „Harry, stell' schon mal den Fernseher an ...“ Zur Geschichte des Krimis im deutschen Fernsehen, in: CIPPITELLI / SCHWANEBECK (Hg.), *Das Mord(s)programm*, S. 61. Vgl. L. ENGEL / W. KISSEL, *Das allmähliche Verschwinden der Aufklärer*, in: *Bilder und Zeiten*, FAZ, 22. 10. 1994.

⁶ N. SCHNEIDER, *Das Fernsehen ein Mythenproduzent*, in: epd / Kirche und Rundfunk, 42 (1991), S. 10, 8.

zwar aufbricht, die sich jedoch nach der Ermittlung des Täters durch den Kommissar als gänzlich unverseht erweist. Als ordnungsbedrohende und moralisch verwerfliche Tat lässt das Verbrechen die Welt vorübergehend als unheil erscheinen, aber mit der Aufklärung stets verbunden ist die Wiederherstellung der Ordnung als „Happy-End“.

Das Verbrechen in seiner zweifachen Dimension als Bedrohung der Ordnung und als allgemeinmenschliche Gefährdung führt zwangsläufig zum Kommissar, der am Schluss des Krimis mit der Überführung des Mörders wieder eine neue Ordnung schafft. Krimis nach diesem Muster, zu denen etwa Serien wie „Zwei Brüder“ zu zählen sind, wirken idealisierend. Sie erzählen von einem einsam gegen das Unrecht kämpfenden Kommissar, der die Welt wieder ins Lot bringt und das Verbrechen ordnend bewältigt. Diese Suggestion einer heilen Welt hat weniger mit der Wirklichkeit zu tun als vielmehr mit einem urtümlich religiösen Verlangen des Menschen. Auf die Wiederherstellung der Ordnung und die Durchsetzung der Gerechtigkeit zu hoffen – ist eine Sehnsucht des Menschen, die der Krimi über das Medienreligiöse erfüllt. So undurchschaubar und verwirrend die Welt den Menschen auch anfällt, im Medienreligiösen erfährt er eine fiktive Ordnung und Verlässlichkeit.

Die Grundstruktur des Krimis erweist sich an dieser Stelle als mythisch-archaisch. Im Krimi erscheint das Böse einerseits als überpersönliches Schicksal und plötzlich hereinbrechendes Unheil, das den Einzelnen überfällt. Es bezeugt andererseits aber auch die verhängnisvolle Wirklichkeit menschlicher Schuld. Doch der Krimi antwortet auf diese Wirklichkeit mit einer Verheißung: Das Gute steht zwar im Kampf mit dem Bösen und ist vom Bösen bedroht, aber das Böse hat nicht das letzte Wort, das Gute setzt sich schließlich durch. Der Krimi bestätigt so die religiöse Botschaft, dass am Ende die Gerechtigkeit siegt und die Welt in Ordnung bleibt. Das Böse hat keinen Bestand. Wenn der Mörder überführt ist, verschwindet er unversehens von der Bühne. Das Böse wird nicht nur aufgespürt, sondern auch beseitigt. Mit dieser Auflösung induziert der Krimi das Bewusstsein von der Welt als einer im Grunde harmonischen und sinnhaften, in der das Gute über das Böse siegt.

Damit entspricht der Krimi vor allem dem Erlösungsbedürfnis seiner Zuschauer. Die extreme Gut-Böse Polarisierung in der Welt des Kriminalfilms ähnelt den Erlösungsmythen religiöser Literatur. Der Kommissar ist nicht nur ein Katalysator der Gerechtigkeit, sondern auch ein Bote des Guten, der den Wunsch nach Erlösung befriedigt. Die Erlösung in der Theologie des Kriminalfilms ist der Augenblick, in dem das Verbrechen öffentlich bekannt, die Schuld sichtbar wird und der Mörder sich seinem Gewissen stellen muss. Mit der Rezeption dieses Krimi-Spiels wird die Sehnsucht der Zuschauer nach Erlösung, nach Licht im Dunkel der Abgründe menschlicher Schuld erfüllt. Der Kommissar erscheint als Heilsbringer und Manichäer, der das lichte Reich des Guten gegen das finstere Reich des Bösen verteidigt.

Derrick und der „Alte“ stehen für die grundsätzliche Lösbarkeit aller Konflikte im Rahmen einer patriarchalischen Ordnung. Als Vaterfiguren machen sie das Verbrechen beherrschbar, nehmen Menschen die Furcht und geben ihnen Vertrauen. Der Kommissar erhält so dieselbe Aufgabe, die dem Magier wie dem Priester zukommt. Allgegenwärtig und autoritär stellt der Kommissar, wie Siegfried Kracauer gezeigt hat, in einer entmythologisierten Welt geradezu einen Gottesersatz dar.⁷ Aus seiner gottähnlichen, priesterhaften Rolle heraus blickt der Kommissar hinter die Fassaden der Menschen. Er will nicht allein ein Geheimnis entschlüsseln, sondern verstehen, warum ein Verbrechen begangen wurde.

Gilbert Keith Chestertons Pater Brown, im deutschen Fernsehen durch die Verfilmungen mit Heinz Rühmann bekannt geworden, arbeitet nicht als überlegener Detektiv, der sich seiner Vernunft bedienend die Verbrechen aufklärt. Der Priester löst kriminalistische Fälle als Seelsorger und Beichtvater, der an der Psychologie des Verbrechers interessiert ist. Für ihn, so Boileau und Narcejac, „sind Geheimnis, Lüge und Teufelei synonym. Wenn die Welt bisweilen einem Puzzelspiel ähnelt, dann deswegen, weil sie eine vom Dämon, zerbrochene Welt“ ist. Den Verstand gebrauchen, heißt daher ganz einfach die Stücke zusammensetzen, die Wahrheit wiederherstellen, die wie das Antlitz Gottes ist.“⁸ Intuitiv ahnt der Priester die Motive und Verstrickungen des Täters, noch bevor er Spuren und Beweise gesucht hat. Als Priester übernimmt er auch Funktionen, die ihm aufgrund seines Amtes nicht zustehen: Er handelt als Richter, der den Verbrecher vor der menschlichen Gesellschaft schützt und Gott die Bestrafung überlässt.

Das unheimliche Wissen um das Böse, das Chestertons Pater Brown besitzt, zeichnet auch die traditionellen Kommissare wie Derrick und den „Alten“ aus, die Verbrecher zu verstehen gelernt haben. Am Ende kann der Mörder, wie in der „Derrick“-Folge „Mädchen im Mondlicht“, vor dem Kommissar von seinem Verbrechen reden. Er spürt, dass sein Gegenüber das Verbrechen durchdacht, durchlebt und auf mysteriöse Weise auf sich genommen hat. So kann am Ende das Geständnis von Mensch zu Mensch erfolgen. Diese theologische Eigenart des Kommissars als „Seelenwäger“ und Beichtvater verbürgt die Rückkehr zu einer Erlösung, in der der Mörder seinem Gewissen überantwortet ist. Die Welt des Krimis läutert sich erneut zu einer gerechten Welt, in der Schuld bekannt und gesühnt wird.

In Serien wie „Die Kommissarin“ oder „Der Fahnder“ ist von dieser Idylle des traditionellen Krimis nicht mehr viel zu spüren. Mord und Gewalt gehören hier zur Lebenswirklichkeit. Das Böse scheint tief im Menschen verborgen. Das Verbrechen ist in die Gesellschaft integriert, es ist eine beunruhigen-

⁷ Vgl. S. KRACAUER, *Der Detektiv-Roman*, Frankfurt a. M. 1971.

⁸ BOILEAU / NARCEJAC, *Der Detektivroman*, 77.

de Normalität geworden, ein Teil des Systems. Damit ändert sich auch der Schwarz-Weiß-Effekt des traditionellen Krimischemas. Es gibt keine strikte Abgrenzung moralischer Kategorien, die Grenzen zwischen Gut und Böse verwischen. Gut und Böse sind nicht mehr gleichgewichtig verteilt. Auch der Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Unrecht lässt sich nicht mehr genau feststellen, da beide sowohl den Verbrecher wie den Kommissar auszeichnen. Das Modell einer vernünftigen, aufklärbaren Welt wird erschüttert, die Welt verliert an Überschaubarkeit, Kontinuität und Vertrautsein. Sie kann vom Kommissar nicht mehr als heile Welt wiederhergestellt werden. Zwar können Fälle nach wie vor gelöst werden, doch das Ende macht das der Gesellschaft immanente Verbrechen nicht vergessen. Der Kommissar kann die Welt nach der Verstörung durch den Mord nicht wieder in Ordnung bringen, er ist dem Bösen nicht mehr gewachsen und er wird durch kein absolut gutes, gerechtes „Happy-End“ mehr aufgefangen. Lea Sommer, die „Kommissarin“, kann in der Folge „Blumen für den Mörder“ der verbrecherischen Welt nur noch ihr niedergeschlagenes Schweigen entgegensetzen, ins Reine bringen kann sie sie nicht mehr.

Auch im „Tatort“ und im „Polizeiruf 110“ übernimmt immer wieder ein resignativer Unterton das Kommando. Die Kommissare wirken oft wie Störenfriede, die dem Verbrechen letztlich nichts anhaben können. War bei „Derick“ noch die Instanz einer idealen und weltimmanenten Gerechtigkeit unverrückbar garantiert, so sind vor allem im „Tatort“ die Kommissare selbst komplexer und widersprüchlicher geworden. Sie orientieren sich an den Methoden ihrer Gegner und nähern sich mit ihren Schattenseiten der dunklen Welt des Verbrechens. Es gibt am Ende keine umfassende Lösung in einer Krimiwelt, in der das Böse toleriert und nicht mehr liquidiert wird.

Es ist nicht zuletzt dieses theologisch geprägte Bild einer gebrochenen, gefallen Welt, in der der Wunsch nach Erlösung unermesslich geworden ist, das dem Krimi hier einen großen Zuschauerzuspruch sichert. Offensichtlich können also auch im Gewand der Krimiunterhaltung religiöse Sehnsüchte und Grundeinstellungen bedient werden. Aber von hier aus muss man weiter und tiefer gehen, um zum Entscheidenden des christlichen Glaubens zu gelangen. Im Blick auf die Auflösungs- und Erlösungsmuster der Kriminalfilme hält der christliche Glaube dagegen, dass die Schöpfung, die gebrochen und endlich ist, nicht vom Menschen selbst, auch nicht von einem Kommissar oder einer Kommissarin, gerettet werden kann, sondern darauf warten und hoffen muss, von Gott zur Vollendung geführt zu werden.

Beziehungsreiche Wahrheit

Einsichten aus dem Zusammenspiel mit einem Pastoralpsychologen in der Priesterausbildung

Aufmerksam nahm die kirchliche Öffentlichkeit im Frühjahr 2002 die Ankündigung eines Grundsatzdokumentes der römischen Kongregation für das katholische Bildungswesen zur Kenntnis, das den Gebrauch psychologischer Kompetenzen in der Ausbildung und bei der Eignungsprüfung von Kandidaten für das Priesteramt betont, zumal Papst Johannes Paul II. diese Initiative ausdrücklich begrüßte.¹ Wer sich mit der jüngeren Geschichte des Trierer Priesterseminars befasst, wird bereits zu Anfang der siebziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts die Einführung des Ausbildungselementes „Pastoralpsychologie“ bemerken.² Damit reagierte man in Trier sehr bald auf die Anregung des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Erneuerung der Priesterbildung, die in der ebenfalls von der Bildungskongregation herausgegebenen „Grundordnung für die Ausbildung der Priester“ bereits zu der Aussage führte, von den Wissenschaften der Psychologie, der Pädagogik und der Soziologie könnten die Studenten viel Hilfe zu einem tieferen Verständnis des menschlichen Lebens erfahren.³

Der Weg zu einer soliden Platzierung pastoralpsychologischer Anteile in der Priesterausbildung war gewiss kein leichter, wogen doch die Spannungen und gegenseitigen Vorbehalte zwischen Theologie und Psychologie Alwin J. Hammers in den vergangenen Jahrzehnten weitaus schwerer als heute, wenngleich sie gewiss auch jetzt nicht ganz ausgeräumt sind. Auf theologischer Seite konnte das schnell wachsende Spektrum psychologischer Schulen und therapeutischer Angebote als der Gestalt gewordene Vorwurf des Versagens der institutionalisierten christlichen Religion empfunden werden; ein argwöhnischer Seitenblick, mit dem die Psychotherapie als Konkurrentin zur Seelsorge betrachtet wird, hält sich wacker. Er wurde bestätigt durch eine ziemlich weit verbreitete Kirchen- und Theologiefindlichkeit in den meisten tiefenpsychologischen Gesellschaften und in der analytischen Psychologie der Jungianer, die sich in einem überbelegten Selbstwertgefühl nach Art eines „analytischen Priestertums“ auswirken konnte.

Mittlerweile bewegt sich das spannungsvolle Konkurrieren in Richtung eines Zu-

¹ Vgl. L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache 32 (2002) Nr. 6, 1.

² Von erster Stunde an bis heute ist dies mit dem Namen Alwin J. Hammers verbunden. In nahezu dreißig Berufsjahren und somit der Hälfte seiner bisherigen Lebenszeit hat er die Ausgestaltung und Einordnung seines Faches in den Gesamtzusammenhang der Priesterausbildung durch ein entsprechendes Curriculum maßgeblich gestaltet und sich dafür stark gemacht, auch Frauen und Männer in der Vorbereitung auf die hauptberuflichen pastoralen Dienste in dieses Curriculum einzubeziehen. – Alwin J. Hammers sei dieser Beitrag mit Dank zum 60. Geburtstag zugeeignet.

³ Vgl. GRUNDORDNUNG FÜR DIE AUSBILDUNG DER PRIESTER (Ratio fundamentalis), in: Priesterausbildung und Theologiestudium (Nachkonziliare Dokumentation 25), Trier 1974, 68–263, hier: Nr. 94.

einander, das die jeweilige Fachlichkeit und Perspektive würdigt. Psychologie und Theologie verbindet die Orientierung am konkreten Menschen und die Sorge um Heilung und Heil, welche in unlösbarem Zusammenhang stehen. Dabei deutet sich an, dass eine aufgeschlossene religiös-ethische Haltung unentbehrlich für eine wirksame therapeutische Tätigkeit ist, weil Religion als wesentliche Lebensdimension zum Mensch-Sein gehört. Umgekehrt wird Kirche ihrem Auftrag zur Vermittlung von Erlösung nicht gerecht, wenn sie sich der therapeutischen Dimension verschließt.⁴ Ein regelmäßiger Gedankenaustausch zwischen Theologen und Psychologen ist vonnöten, damit wechselseitige Irritation, kritische Hilfestellung und gegenseitige Ergänzung sich als Gewinn für den einen und ganzen Menschen auswirken.

Seit Jahrzehnten ist dieser wünschenswerte Kontakt in der Trierer Priesterausbildung dadurch institutionalisiert, dass der Pastoralpsychologe Alwin J. Hammers dem Seminarkollegium angehört. Mit seinen fachlichen Beiträgen, seiner bisweilen bewusst artikulierten Außen-Ansicht und supervisorischen Begleitung längerer Gesprächs- und Veränderungsprozesse leistet er einen bedeutenden Beitrag zur Qualitätssicherung der Ausbildung – nicht zuletzt durch seine besondere Gabe, komplizierte Sachverhalte in prägnante Alltagsbilder zu kleiden, die sich der Erinnerung spielend leicht einprägen. Umgekehrt weiß ich aus Diskussionen über religiöse und theologische Fragestellungen, wie viel ihm der regelmäßige Austausch im Seminarkollegium für seine persönliche Glaubensentwicklung und kirchliche Einbindung bedeutet.

In langjährigem Gesprächskontakt lernten wir, die jeweilige Eigenperspektive von Theologie und Psychologie zu markieren und unzulässige, weil folgenreiche Vermischungen zu vermeiden. Das ermutigt mich zu einer Festgabe aus theologischer Sicht. Es sind drei Horizonte, die in unseren Gesprächen öfters aufscheinen und in meiner persönlichen Reflexion weiter schwingen; diese sollen nachfolgend skizziert werden.

Ringen um die Wahrheit

Die christliche Grundüberzeugung von einer letzten und gültigen Wahrheit hat in post-moderner Kultur einen schweren Stand, denn letztere lebt von der Annahme, man werde sich mit der Zeit gut daran gewöhnen, dass es keine universal geltende Wahrheit gibt. Einsichtig scheint dies vor dem Hintergrund der katastrophalen Erfahrungen der letzten beiden Jahrhunderte, deren Wurzeln im geistigen Terror und in totalitären, ausgrenzenden Wahrheitsansprüchen ausgemacht werden können. So motiviert finden sich dann auch Vertreter der pluralistischen Religionstheologie bereit, künftig auf den Anspruch des christlichen Glaubens zu verzichten, zutreffende und letztgültige, der Vernunft nicht widersprechende, sie gleichwohl übersteigende Aussagen über den Gott Jesu Christi als Urgrund des Seins und Erlöser der Menschen zu machen. Nicht wenige Philosophen, Natur- und Humanwissenschaftler beglückwünschen sie zu diesem Schritt.

Nicht erst, seitdem die zur Universalphilosophie ausgewachsene Evolutionslehre die Abdankung der Metaphysik gegenüber der Physik fordert (weil Ursprung und We-

⁴ Vgl. David JORDAHL, *Psychotherapeuten denken religiös. Eine überraschende Bilanz*, Olten-Freiburg 1990, 233.

sen der Dinge menschlichem Denken prinzipiell verschlossen seien, ja die Vernunft selbst nur ein letztlich bedeutungsloses Nebenprodukt eines mehr oder weniger unvernünftigen Prozesses aus Zufall und Notwendigkeit sei), wird die Möglichkeit von Wahrheitserkenntnis und ein daraus folgender existentieller Anspruch bestritten.

Bereits seit der Epochenwende vom Mittelalter zur Neuzeit ist der philosophierende Mensch skeptisch und vertraut weniger auf eine dem Sein innewohnende Wahrheit als vielmehr auf die begriffliche Kraft menschlicher Erkenntnis, mit der er selbst allen Dingen ihr Sein zuweist. Die denkend-messende Subjektivität wird zum Maßstab, Wahrheit als Vorgabe subjektivistisch relativiert. Nachdem im 20. Jahrhundert mit Heidegger und Gadamer die geschichtliche, kulturelle und soziale Bedingtheit allen menschlichen Erkennens zu den geisteswissenschaftlichen Grunddogmen zählt, lassen sich Wert und Wahrheit nicht einmal mehr positivistisch postulieren, sondern sind im Grunde in einem gesellschaftlichen Diskurs je neu zu konstruieren. Dies ist nicht ohne Folgen für das Lebensgefühl der Menschen geblieben. Ein oberflächlicher Pluralismus macht sich breit, der die gleiche Gültigkeit aller möglichen Positionen und damit Gleichgültigkeit gegenüber allen Geltungsansprüchen behauptet. Als Kehrseite der früher mit Unbedingtheit auftretenden Sinnansprüche zeigt sich nun die Verabsolutierung und Selbstbehauptung des eigenen Ich, die sich unter den Bedingungen heutiger „Erlebnisgesellschaft“ für die menschliche Sinnsuche häufig als ungebremster und doch unerfüllt bleibender Konsumzwang auswirkt. Nach Hansjürgen Verweyen ist das säkulare Dogma unserer Zeit der zu keinem ernsthaften Engagement mehr bereite „Primat des bloßen Meinens“; der geisteswissenschaftliche Diskurs degeneriert zum Ästhetizismus, zu einem Spiel mit Gedanken.

Mich daran zu gewöhnen, sträube ich mich. Im Gegenteil glaube ich an die Wahrheit als Tiefendimension des Seins und die befreiende Kraft, die sich mit ihrer Anerkennung entfaltet. Menschen hören ja nicht auf, sich selbst als fragwürdig zu erleben. Es drängt uns, die ganze Wahrheit über uns zu erfahren, woher wir kommen und wohin wir gehen und warum wir eigentlich leben. Lebenskrisen verstärken diese Unruhe, und gerade hier leuchtet nicht wenigen – oft durch anstrengende Prozesse hindurch vermittelt – die gnädige Erkenntnis ein, dass Freiheit in dem Maße wächst, wie die eigene Lebenswahrheit angenommen wird.

Zu solch lebensförderlicher Erkenntnis hat christlicher Glaube Wesentliches beizutragen, nicht nur, weil er in der Menschheit die Frage nach der Wahrheit lebendig hält, sondern mehr noch durch seine besondere Antwort auf diese Frage. Danach ist Gott die Tiefendimension allen Seins, sein Geheimnis und dessen Enthüllung. Und die Wahrheit Gottes ist seine Selbstoffenbarung. Das Sich-Geben Gottes setzt die Grundbewegung des Lebens in Gang und hält sie aufrecht. Liebe ist dafür nur ein anderes Wort. Für den Menschen beginnt die Erkenntnis seiner Wahrheit damit, die Gegebenheit des eigenen Seins von Gott zu bejahen und dankbar darauf zu antworten, indem er die Gegebenheiten seines Lebens (Fülle und Mangel, Verlust und Nähe, Freude und Angst, Schuld und Vergebung) in wachsender Freiheit annehmen, einordnen und ausweiten lernt. Dass die Vor-Gaben des Glaubensbekenntnisses und der Tradition den Einzelnen auf seinem Weg zu größerer Freiheit nicht behindern, sondern unterwegs halten und fördern, ist eine kirchliche Grunderfahrung. Unausweichlich bleibt allerdings auch das Ringen mit Grenzen, das – gläubig angegangen – nur noch tiefere Einsichten in Gottes Wahrheit gewährt, denn diese gipfelt in der Selbsterniedrigung des

Sohnes Gottes „um unseres Heiles willen“. Sie besagt, dass Gott in der Person Jesu Christi unseren Tod mit uns teilte, damit wir sein Leben mit ihm teilen. Gottes Selbstoffenbarung zielt also auf unsere menschliche Existenz. Das ist die konkrete Wahrheit des Evangeliums. Wem sie einleuchtet, der empfängt und verströmt als glaubender Mensch eine Freiheit, die über diese Welt hinausreicht, um sich in der Nachfolge Christi mit aller verfügbaren Kraft für diese Welt und die Menschen zu engagieren.

Verbindlichkeit als christlicher Stil

Glaube – dies dürfte deutlich geworden sein – ist mehr als bloß die Zustimmung zu bestimmten Wahrheiten. Er meint die Bereitschaft, sich selbst und seine Erfahrungen in einem bestimmten Licht zu sehen, mehr noch: Christlicher Glaube ist ein personaler Bezug zu Gott, dem Vater Jesu Christi, der sich auswirkt in einer Lebensweise, die Maß nimmt an Wort und Beispiel dieses Herrn. Der Stil solchen Lebens wird darum mit Begriffen zu umschreiben sein, die auf einer tiefen Ebene die Beziehung zwischen Personen meinen, die sich in ihrer Freiheit gegenseitig achten. „Verbindlichkeit“⁵ vermag als Begriff die Grundhaltung jener gut zu umschreiben, die sich auf den Gott Jesu Christi eingelassen haben; dass ihr im Eignungsprofil künftiger Priester besondere Bedeutung zugemessen wird, versteht sich von selbst, darum verlangen Begriff und Praxis der Verbindlichkeit im Leben des Priesterseminars und im Austausch des Seminarkollegiums einen gebührenden Platz.

In einer Zeit wachsender Beliebtheit und abnehmender belastbarer Solidarität mag einem zunächst der verpflichtende Charakter solchen Stils ins Auge springen. Allerdings deutet die Semantik des Wortes „Verbindlichkeit“ zunächst auf eine wie auch immer geartete Verbindung. Mit anderen in Verbindung stehen, heißt Kontakt halten und Beziehung pflegen, und dies auf verlässliche Weise. Auf einen verbindlichen Partner kann ich mich verlassen. Verbindlichkeit braucht klare Absprachen und fordert deren Einhaltung. Für einen Seelsorger konkretisiert sich Verbindlichkeit in der Fähigkeit, mit anderen Menschen in eine echte Beziehung zu treten, Nähe zuzulassen, ohne eine Abgrenzung gegen überzogene Ansprüche zu unterlassen. Verbindlichkeit ist nicht zu teilen. Sie kann in einer Beziehung nicht vom einen gefordert und vom anderen vernachlässigt werden. Auf dieses Axiom der „unteilbaren Verbindlichkeit“ hat Alwin J. Hammers im Kontext von Diskussionen um die Lebensordnung im Priesterseminar wiederholt hingewiesen; es findet sich wohl begründet in der Theologie kirchlichen Gehorsams und kann in Konflikten zwischen Priestern und Gemeinden oder zwischen Priestern und hauptamtlichen pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern klärend und entkrampfend wirken.

Der unverkennbaren begrifflichen Nähe zur biblischen Bundes-Theologie entspricht eine inhaltliche Übereinstimmung: Im Alten Testament ist Bund ein zentraler Beziehungsbegriff für das Verhältnis Gottes zum Volk Israel wie zur gesamten Menschheit. Im Verlauf der Geschichte erneuert Gott seine ein für allemal ergriffene Initiative und spricht das Volk Israel in Form der Selbstverpflichtung an oder ruft es in ein Partnerverhältnis mit wechselseitigem Verpflichtungscharakter. Der von Gott angebotene

⁵ Vgl. Philipp MÜLLER, Ein verbindlicher Pastoralstil. „Verbindlichkeit“ als Leitmotiv für Seelsorge und Pastoral in Zeiten des Umbruchs, in: IKaZ 30 (2001) 339–352.

Bund besitzt solche Prägestkraft, dass er auch das Verhältnis der Menschen untereinander bestimmen und eine neue Art des verbindlichen Umgangs miteinander befördern will. Gleiches gilt für Christen, die die Ankündigung eines „Neuen Bundes“ in der Lebenshingabe Jesu Christi auf eine unüberbietbare Weise erfüllt sehen. Darum wissen wir uns ermächtigt und verpflichtet, unsere Beziehung zu Gott und den Menschen in der Verbindlichkeit zu leben, mit der Gott uns in Jesus Christus begegnet ist. Realisiert sich Verbindlichkeit im Umgang mit Menschen in einer vorhin bereits beschriebenen verlässlichen und kommunikativen Art, so findet sie innerhalb der Gottesbeziehung im Gebet ihre konkrete Gestalt. Beten meint allerdings nicht nur ein mentales Einschwingen in die gottgegebene Grundbewegung des Seins, sondern vertrauensvolle (Sprech-) Akte der Hinwendung und Hingabe an ein personales Gegenüber in Lob und Dank, Klage und Bitte, mit denen Menschen die unverfügbare Gnaden-Gegenwart Gottes in der Welt bejahen und sich einüben in den Widerstand gegen jene Eindimensionalität, die uns und unsere Lebenswirklichkeit zunehmend instrumentalisiert. So verstanden ist Gebet keineswegs Flucht aus der Welt, sondern Dienst an ihr und an der Subjektwerdung des Menschen.

Darauf strebt Verbindlichkeit als christlicher Stil letztlich zu, sie hat – um es mit einem biblischen Wort zu sagen, das für Alwin J. Hammers zu einem Leitbegriff geworden ist – „Leben in Fülle“ (vgl. Joh 10,10) im Sinn, wobei jede Fülle, auch die göttliche, als Beziehungsgeschehen gegenseitiger Erfüllung zu denken ist, selbst wenn in diesem Geschehen der eine Part mehr als schenkender, der andere mehr als antwortender erscheint. Eignet diesem, heute gerade in psycho-theologischen Kontexten beliebten biblischen Wort ein begrüßenswerter Lebensoptimismus, so ist vor dem Hintergrund seines biblisch-theologischen Kontextes vor einer überzogenen Fortschrittsgläubigkeit zu warnen.⁶ Im Johannesevangelium setzt „Leben in Fülle“ bei jenem erlösungsbedürftigen Leben an, das den Tod in sich trägt und mit ihm die Gewalt und die Lüge, die Jesus zum Opfer und Gotteslamm machte. Theologische Tradition hat mit gutem Grund stets auf den Unterschied zwischen der Endlichkeit menschlichen Daseins samt ihren Folgen und – davon unterschieden, aber nicht getrennt – den Abgründen der (Erb-)Sünde hingewiesen. In der Mitte des christlichen Erlösungsweges zu einem „Leben in Fülle“ steht das Skandalon eines menschlichen Opfers mitmenschlicher Gewalt. Dementsprechend entwickelte sich im Christentum eine Kultur der Leidempfindlichkeit und des leidenschaftlichen Mitleidens – gleichsam als Prüfstein für die Tauglichkeit christlichen Stils von Verbindlichkeit.

Leidenschaftlich Kirche leben

Der Leidenschaft Gottes für sein Volk (vgl. Joel 2,18) hat konsequenterweise ein leidenschaftlicher Einsatz dieses Volkes für die Menschen zu entsprechen. Darin bewährt sich Kirche; kein Wunder also, wenn Zeitgenossen (gläubig oder nicht) sich an unserer mangelnden Leidenschaft reiben und sich mitleidsvoll abwenden. Andere – gerade aus der Generation von Alwin J. Hammers – bleiben, weil diese Kirche Teil ihres Lebens

⁶ Vgl. Gotthard FUCHS, Rezension zu: Christoph JACOBS, Salutogenese. Eine pastoral-psychologische Studie zu seelischer Gesundheit, Ressourcen und Umgang mit Belastung bei Seelsorgern, Würzburg 2000, in: CiG 54 (2002) 14.

ist, weil sie im Zweiten Vatikanischen Konzil ihren hoffnungsvollen Aufbruch erlebten und neben Anteilen, die sie nie liebenswert empfanden, an einen heilen und guten Kern glauben. Sie leiden daran, dass allzu viel Energie in Maßnahmen zur Selbsterhaltung gebunden wird, um den bereits seit Jahrhunderten voranschreitenden Prozess der Säkularisierung zu bremsen, der die Kirche Schritt für Schritt ihrer öffentlichen Macht entkleidet, doch offensichtlich nicht aufzuhalten ist. Es verletzt sie, mit anzusehen, wie viel Kraft und Macht in innerkirchlichem Gerangel verschlissen wird, obwohl sie anderswo nötig und evangeliumsgemäß eingesetzt werden könnte. Sie sehen verbrannte Erde und suchen nach Deutungen, die neue Kraft und Dynamik frei setzen – in der Hoffnung, dass der Weg der Kirche sich in dieser Krisenzeit als Heilsweg erweist.

Ich selbst gehöre einer jüngeren Generation an und durfte Kirche durchweg positiv erfahren als Lebensraum und geistliche Heimat und konkrete Gemeinschaft. Sie hat mir wertvolle Hilfen für meine persönliche Entfaltung vermittelt, so dass ich mich gern mit ihr identifiziere und in sie einbringe. Darum fällt es mir womöglich leichter, verhöht und geduldig mit der Realität ihrer unbezweifelbaren Schattenseiten zu leben. Dieser konkreten Kirche mit ihrer Schönheit und ihren Runzeln gilt meine Sympathie, nicht einer erträumten. Darum halte ich es für wichtig und richtig, bei der Suche nach einer erneuerten Gestalt Flucht Tendenzen zu meiden, sowohl nach vorne in eine utopische Kirche von morgen, die es nie geben wird, als auch zurück in einen ebenso utopischen Paradieseszustand von gestern, den es nie gab. Der selbstkritische Blick auf das eigene bescheidene Ich kann dabei hilfreich sein.

Wir sollten nicht zu viel Energie verbrauchen, um die Symptome der gegenwärtigen Kirchenkrise zu kurieren, denn in eine tiefgreifende Rückbesinnung auf die Fundamente unserer Glaubensgemeinschaft wäre sie gewinnbringender investiert. Die Not des vielfältigen Mangels (an Gläubigen, an Priestern, an Glaubenskraft und gesellschaftlichem Gestaltungspotential) ist nicht in erster Linie ein quantitatives Problem, sondern eine qualitative Herausforderung, die eine notwendige strukturelle und spirituelle Erneuerung der Kirche anmahnt. Bilder können dabei hilfreich sein, indem sie als Paradigmen zur Entschlüsselung von Krisenphänomenen dienen und eine Richtung anzeigen. Die Bibel hält solche „Bilder der Erlösung“ bereit, etwa, wenn sie von der Wüste erzählt oder vom Volk Gottes im Exil. Darin sind Elemente vereinigt, die auch unsere Situation bestimmen: Die Frage nach dem, was uns Halt und Sicherheit gibt; die Ehrlichkeit, erlittene Not nicht rein äußeren Umständen zuzuschreiben und schicksalhaft zu deuten, sondern auch als Folge von menschlicher Schuld und Versagen; die kritische Selbstprüfung, ob wir zur Umkehr bereit sind; Rechenschaft über die Koalitionen, von denen wir Hilfe und Ausweg erhoffen; der Aspekt des Trostes, den Gott seinem Volk in Zeiten der Not nicht versagt; und die Hoffnung auf den Erlöser, der zu einem Neuanfang befreit.

In einer viel beachteten Veröffentlichung hat Medard Kehl⁷ hilfreiche Vorschläge zum persönlichen Umgang mit der gegenwärtigen Kirchensituation zusammengestellt. Als erstes rät er, nicht in Betriebsamkeit zu verfallen, sondern treu die zentralen Glaubensvollzüge zu pflegen und ganz selbstverständlich das Gebotene zu tun; die Kirche auf das Reich Gottes – und damit auf den Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und die

⁷ Vgl. Medard KEHL, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg – Basel – Wien 1997, 116–126.

Bewahrung der Schöpfung – hin zu relativieren; die größere Weite der Universalkirche im Blick zu halten; die Beziehung zwischen Christus und seiner Kirche zu meditieren, um sie aus einer geistlichen Haltung heraus schätzen und relativieren zu lernen; sich den Freimut zum Widerspruch in der Kirche zu bewahren und die Kraft der Geduld nicht zu unterschätzen. Für mich offenbaren diese Hinweise bemerkenswert großes Vertrauen und Furchtlosigkeit, Tugenden, die wir unterwegs zu neuer Leidenschaft in der Kirche am nötigsten brauchen. Es ist das, wozu Alwin J. Hammers in den Kursen des pastoralpsychologischen Curriculums und darüber hinaus beständig ermutigt: Wir sind in Gottes Liebe ganz erfasst und getragen. Darum lohnt keine noch so große Angst ein dauerndes Klammern, Krümmen und Sitzenbleiben, denn es ist möglich, die Grenzen zu überwinden, die wir für Halt errichten, und den Fuß auf scheinbar unbegehbaren, nie zuvor begangenen Boden zu setzen.

MUSSNER, Franz: Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Gesammelte Aufsätze. Hg. v. Michael Theobald (WUNT 111). Tübingen: Mohr Siebeck 1999. Ln., 368 Seiten. 69,00 €.

Der gewichtige Sammelband von Aufsätzen des bekannten Neutestamentlers Franz Mussner ist mehr als eine gewöhnliche Auswahl verstreuter Beiträge zu exegetischen Themen, er ist vielmehr geradezu die Bilanz eines intensiven Forscherlebens, focussiert auf die für Theologie wie Kirche, für Judentum wie Allgemeinheit zentrale Frage: Wer ist Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche? Schon früh wagte sich der junge Exeget Mussner an die heiß umstrittene und methodologisch außerordentlich differenzierte Frage heran, was wir eigentlich noch vom „historischen“ Jesus wissen und gültig aussagen können. In scharfer und mutiger Auseinandersetzung mit der damals Hochkonjunktur erlebenden Bultmann-Schule legte Mussner im Jahr 1960 seinen berühmten Aufsatz vor: Der „historische“ Jesus (S. 43–61), der den bezeichnenden, nur aus der damaligen Kontroverssituation verstehbaren Untertitel trug: „Eine katholische Auseinandersetzung mit den Folgen der Entmythologisierungstheorie“. Diesen Ansatz im Aufspüren und Nachzeichnen des irdischen Jesus im christologischen Glaubensbekenntnis setzte Mussner mit seinen von hoher hermeneutischen Kompetenz gekennzeichneten Untersuchungen „Wege zum Selbstbewusstsein Jesu. Ein Versuch“ (1968) (S. 62–73) und „Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus“ (1974) (S. 13–42) fort. Hatte er sich damit zunächst das Terrain abgesteckt, innerhalb dessen der Mensch Jesus von Nazareth zu orten ist, so kommt Mussner nunmehr zu seinem eigentlichen Anliegen, Forschungsziel und Durchbruch, was sozusagen sein Lebenswerk werden sollte, nämlich das Ringen um die gewagte und problematische Heimholung des „Juden“ Jesus von Nazareth ins christliche Credo und, noch schwieriger, ins kirchliche Glaubensbewusstsein. Nach einem halben Jahrhundert offenem Antisemitismus in den deutschsprachigen Ländern, auch in so mancher Theologie, nach dem politisch gesteuerten Judenhass der Nazizeit und nach der Katastrophe von Auschwitz wollte Mussner vom Kern des christlichen Glaubensbekenntnisses her eine grundlegende und radikale Rückbesinnung auf die Tatsache einleiten, dass der Heiland und Erlöser, der Retter und „Sohn Gottes“ zunächst und vor allem „Der Jude“ Jesus“ (1971) (S. 89–97) gewesen war. Dass diese eindeutige These manche Gegenreaktion bis hin zur Ablehnung hervorrufen würde, war zu erwarten; war doch schon der Titel „Der Jude“ Jesus“ unverhüllte Provokation für viele. Vor allem litten nicht wenige unter dem Stachel im Fleisch, wie denn ein Jude in die Mitte des christlichen Credo geraten könne. Konsequenterweise musste sich daher Mussner mit der Entstehung des Christusbekenntnisses im Rahmen der palästinisch-hellenistischen Urgemeinde in Jerusalem und der antiochenischen Theologie in Syrien näherhin befassen, was er in seinen richtungsweisenden Aufsätzen „Christologische Homologese und evangelische Vita Jesu“ (1970) (S. 137–151), „Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion“ (1978) (S. 152–189) und „Zur stilistischen und semantischen Struktur der Formel 1 Kor 15,3–5“ (1977) (S. 190–200) leistete. Dass sich die Frühkirche völlig eindeutig und exklusiv auf Jesus als ihren einzigen Lehrer konzentrierte, unter gezielter Ausschaltung der mehr als eintausend rabbinischen Namensautoritäten, bildete die wirkungsgeschichtlich maßgebliche Grundentscheidung für die weitere Herausarbeitung der kirchlichen Christologie, die sich daher mehr und mehr vom theozentrischen JHWH-Monothismus Israels entfernte, dabei aber gerade ihren Juden Jesus von Nazareth mitnahm auf ihren Glaubensweg dogmatischer Credo-Bildung. Wegweisende Aufsätze wie „Israel und die Entstehung der Evangelien“ (1979) (S. 203–211) und „Die Beschränkung auf einen einzigen Lehrer“ (1978) (S. 212–222), begleiten diese Erkenntnisprozesse. Dass sich Mussner dabei auch des damals neueren bis modernen Methodeninstrumentariums in der neutestament-

lichen Fachexegese bediente, zeigen seine für fortschrittliches Arbeiten am und mit dem Bibeltext symptomatischen Aufsätze „Jesu Ansage der Nähe der eschatologischen Gottesherrschaft nach Mk 1,14.15. Ein Beitrag der modernen Sprachwissenschaft zur Exegese (1980) (S. 223–244), „Die Gemeinde des Lukasprologs. Ein Beitrag auf kommunikationstheoretischer Grundlage“ (1981) (S. 245–259), „Die „semantische Achse“ des Johannesevangeliums. Ein Versuch“ (1989) (S. 260–269). Dass dieser gesamte Neuanfang eines Exegeten für die Auslegung des Neuen Testaments nicht ohne weitreichende Folgen für den Jüdisch-christlichen Dialog und die Ökumene bleiben konnte, war von vornherein klar. Mussner war nicht nur Jahrzehnte lang Mitglied der Kommission Juden-Christen der Deutschen Bischofskonferenz, für die er maßgebliche Vorlagen und Entwürfe bezüglich des Verhältnisses der Kirche zum Judentum schuf, er wurde in die entsprechende Vatikan-Kommission in Rom berufen und erhielt diesbezüglich das Bundesverdienstkreuz sowie die Buber-Rosenzweig-Medaille in Würdigung seiner hohen Verdienste um die christlich-jüdische Verständigung. Seine Aufsätze „Rückbesinnung der Kirchen auf das Jüdische“ (1998) (S. 273–285), „Was haben die Juden mit der christlichen Ökumene zu tun?“ (1995) (S. 286–296), „Die Schoa und der Jude Jesus“ (1998) (S. 297–304) bezeugen dieses fruchtbare Engagement. Dass Mussner bei seiner Hoffnung für Israel, fern jeder billigen Juden-Mission, auf einen „Sonderweg“ für die Erlösung Israels und damit auf den wiederkommenden Parusiechristus als den Herrn der Geschichte und Zukunft setzte, verdeutlichen seine großen eschatologischen Beiträge „Weltherrschaft als eschatologisches Thema der Johannesapokalypse“ (1985) (S. 307–325) und „Implikate der Parusie des Herrn“ (1994) (S. 326–332). In der Gottesfrage sieht er die gemeinsame Leidenschaft Israels und der Kirche: „JHWH, der sub contrario handelnde Gott Israels“ (1996) (S. 335–343). – Der von seinem Schüler Michael Theobald, jetzt Professor in Tübingen, mustergültig herausgegebene und geistvoll eingeleitete (S. 1–10) Aufsatzband wird mit einer „Autobiographischen Nachschrift – Mein theologischer Weg“ (S. 344–350) abgeschlossen. Der inzwischen 86jährige Altmeister der Neutestamentlichen Exegese, der in Passau lebt, war 1952 bis 1965 Professor in Trier und 1965 bis 1981 in Regensburg. Viele seiner Hörer und Schüler und darüber hinaus werden diesen Sammelband seiner Aufsätze schätzen und ausschöpfen, um das geistig-theologisch-ökumenische Vermächtnis ihres großen Lehrers umzusetzen in ihr eigenes Kirchenbild, ihr Jesusbild und Christusbekenntnis, ihre Predigt und Katechese in den Gemeinden und der Öffentlichkeit der Medien.

Paul-Gerhard Müller, Trier

SCHOLTISSEK, Klaus: In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johan-neischen Schriften (HBS 21), Freiburg u. a.: Herder 2000, XI u. 436 S., geb. 50,00 €; ISBN 3-451-27096-X.

Die vorliegende Studie, die gekürzte und neu durchgesehene Fassung der Würzburger Habilitationsschrift von K. Scholtissek, untersucht die Immanenz-Vorstellung in den joh. Schriften. Obwohl die Immanenz-Aussagen schon länger als wichtige Elemente des joh. Sprachstils erkannt sind, fehlt bisher eine detaillierte Analyse und Interpretation der Aussagen als solche. Der Vf. verspricht sich damit, „einen Zugang zum *theologischen Profil* des JohEv insgesamt zu eröffnen“ (4). Nach einem an thematischen Leitideen orientierten Überblick über die neuere Forschung zur joh. Immanenz-Sprache (Imm. als Einheit, Botengehorsam, Glaubenstreue, Liebe, Mystik, Teilhabe am Leben Gottes, Indikativ und Imperativ, Autarkie, Bundestheologie) bietet der Vf. eine lexikalisch dichte Darstellung der Imm.-Vorstellung in begriffs-, traditions- und religionsgeschichtlicher Hinsicht. Im „Panoptikum“ antiker Imm.-Aussagen erweist sich vor allem das in Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie stehende Frühjudentum (Weisheitsliteratur, LXX, Test XII, Philo) als

wichtige Konstituente für die Ausbildung urchristlicher Imm.-Aussagen bei Paulus und Johannes (vgl. 125 f.). Im Gegensatz zum AT, das bei aller Betonung der göttlichen Gegenwart keine Imm. Gottes im einzelnen Menschen kennt, expliziert bes. die philonische Seelenallegorese die Vorstellung von der Imm. des Logos und auch Gottes in der menschlichen Seele. Andere religionsgeschichtliche Parallelen aus der griechischen und lateinischen Philosophie sowie der Gnosis zeigen zwar beachtliche sprachliche Anklänge an joh. Formulierungen, werden jedoch aufgrund ihrer inhaltlich-kontextuellen Differenz relativiert.

Anschließend führt Sch. zwei neue Paradigmen der Johannesforschung ein, die die textanalytische und interpretatorische Erschließung der Imm.-Formeln in den joh. Schriften fördern und bereichern sollen (131–139). Das besonders von J. Zumstein und A. Dettwiler vorgestellte diachrone Modell der *relecture* bestimmt die Genese des Corpus Johanneum methodisch und inhaltlich als organischen Fortschreibungsprozess unter kreativer Verarbeitung der Tradition. Das ursprünglich aus der Intertextualitätsdebatte stammende synchrone Modell der *réécriture* wird definiert als „*variierende Wiederaufnahme und vielschichtige Um-Schreibung ein und derselben Grundkonstellation durch den gleichen Autor*“ (137). Der *réécriture*-Charakter der joh. Denkbewegung zeigt sich sprachlich in Wiederholungen und Aufnahmen von Sätzen und Wörtern, inhaltlich in den Begegnungsgeschichten Jesu mit den Menschen, die dessen Heilsbedeutung nach und nach entfalten.

Im Hauptteil seiner Studie analysiert der Vf. die joh. Imm.-Aussagen in den wichtigsten Textzusammenhängen. Als „Metatext“ der joh. Imm.-Theologie gilt der Johannesprolog. „Semantische Achse“ ist die Rede von der Annahme bzw. Verwerfung Jesu nach Joh 1,11–13 (vorbereitet in 1,4f.9f.). Die sich hier zeigende klare Profilierung der joh. Imm.-Konzeption als nachösterliche Imm. zwischen dem Sohn und den Christen, rückgebunden an die Vater-Sohn-Imm., ist einerseits geprägt von frühjüdisch-hellenistischen Weisheits- und Logos-Konzeptionen, weist andererseits durch die Identifizierung des Logos mit der Person Jesu Christi über diese hinaus (187 f.). Im Prolog gewinnt die Sprache der Imm. „ihr eigene(s) bibeltheologische(s) Koordinatensystem, das in der Epiphanie der Doxa Gottes in Jesus Christus (VV 14–18) ihre neue, organisierende Mitte erhält“ (193).

Weitere Interpretationen gelten der Brotrede Joh 6, der Abschiedsrede Joh 13,31–14,31, der Weinstockrede Joh 15,1–17, den Imm.- und Einheitsaussagen verbindenden Texten Joh 10 und 17 sowie den Johannesbriefen. In der Abschiedsrede ist die Imm.-Theologie in Weiterführung der semantischen Achse 1,11–13 haus- und familienmetaphorisch konnotiert. Eines der Ergebnisse ist, dass „die Habitatio von Vater und Sohn bei den Liebenden ... als reziproke Antizipation [der] futurisch-eschatologischen Heilswirklichkeit gedeutet“ (267) wird. Die an Jesus Glaubenden werden von ihm in seine Immanenz-Beziehung zum Vater „aufgenommen“ (274).

Die Interpretation von Joh 10 und 17 macht das größere hermeneutische Potential der Imm.- gegenüber den Einheitsaussagen deutlich. Während die Einheitsformeln auf die Vater-Sohn-Relation beschränkt bleiben, kann eine symmetrische reziproke Imm. darüber hinaus auch für die Vater/Sohn-Christen-Relation ausgesagt werden, ohne die asymmetrische Proprietät der Subjekte aufzuheben (338).

Der erste Johannesbrief nimmt die Sprache der Imm. auf und entwickelt sie „zum zentralen Leitmotiv seines Argumentationsprofils“ (339). In Auseinandersetzung mit den Gegnern bezieht 1Joh die Imm.-Theologie stärker auf die ekklesiale Orthodoxie und Orthopraxis. Die Imm.-Aussagen beschreiben den Heilsindikativ der christlichen Gemeinde, indem sie die erstrebte Koinonia mit Gott und untereinander inhaltlich bestimmen und ausleuchten. Sie wenden sich nicht zuerst an die Sezessionisten, sondern an die Gemeindemitglieder, die in ihrem Glauben verunsichert sind.

In der abschließenden Auswertung erhebt der Vf. das theologische Potential der joh. Imm.-Vorstellung. Sch. kann zeigen, dass Joh die Imm.-Aussagen in Absetzung von Interpretamenten, die eine natürliche oder apriorische Gottesgegenwart in der Welt postulieren, als

Reflexion auf die im Glauben gnadenhaft gewährte und eschatologische Heil vermittelnde Gottespräsenz im Menschen versteht. Die aus der wechselseitigen Inhabitation von Vater und Sohn erwachsende Personalität überträgt sich auf die ekklesiale Liebesgemeinschaft der Glaubenden. Theologischen und philosophischen Erörterungen eines Personbegriffs, „der Individualität und personale Gemeinschaft als gleichursprüngliche Momente zusammenzudenken versteht“ (372), ist damit der Weg eröffnet.

Die Arbeit überzeugt in jeder Hinsicht. Die übersichtlich und kenntnisreich entfaltete Materialfülle, die gründliche exegetische Auswertung der Quellen, das hohe Reflexionsniveau und die theologische Synthese beeindrucken.

Kritische Anfragen können jedoch nicht ausbleiben. Methodisch ist etwa fraglich, ob das Paradigma der *relecture* die nicht zu übersehende Gebrochenheit des textlichen Wachstumsprozesses nicht zu weitgehend homogenisiert. Bedenken weckt weiter die vom Vf. unterstrichene Bedeutung des Prologes als Metatext der joh. Imm.-Sprache. Direkte personale Imm.-Aussagen findet man dort nämlich vergeblich. Auch die Bestimmung von 1,11–13 als semantische Achse mit weitgehenden Folgerungen ist diskutabel.

Es ist dennoch unbestreitbar, dass Sch. hier ein großer Wurf gelungen ist, der der Johannes-Forschung wichtige Impulse gibt.

Rainer Schwindt, Trier

HÜBNER, Hans: Nietzsche und das Neue Testament. Tübingen: J. C. Mohr (Paul Siebeck), 2000, XII u. 290 Seiten.

Die vorliegende Studie ist aus einer theologischen Vorlesung heraus entstanden, die der Neutestamentler Hans Hübner (= H.) zum Nietzsche-Jahr 2000 an der Georg-August-Universität Göttingen gehalten hat. An Nietzsche, so konstatiert H. in seinem „Vorwort“ zu Recht, kann die Theologie nicht achtlos vorbeigehen. Denn Nietzsche unterscheidet sich ja bekanntlich von anderen Gottesleugnern dadurch, daß er den Verlust des Gottesglaubens „in tiefster Existenz erleidet“; d. h. sein Atheismus ist eben kein rein intellektuelles Problem, sondern „erlitten“ (VIII). Nach einer „Hinführung“ (1–23) und einem Kapitel über die Biographie Nietzsches (24–44) geht es H. darum, die Gedanken der wichtigsten Werke Nietzsches unter dem im Titel des Buches zum Ausdruck kommenden Gesichtspunkt zu referieren, um sie dann anschließend jeweils von der Theologie und vom Glauben her kritisch zu bedenken. Es geht ihm also um Affinitäten zwischen den philosophischen Denkstrukturen bei Nietzsche und den theologischen Denkstrukturen bei den neutestamentlichen Autoren. Behandelt werden die folgenden Werke Nietzsches „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ (45–83), die „Zweite Unzeitgemäße Betrachtung: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“ (84–113), „Menschliches, Allzumenschliches“ (114–158), „Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurteile“ (159–178), „Die fröhliche Wissenschaft“ (179–188) und „Also sprach Zarathustra“ (189–228). Ein abschließendes und letztes Kapitel setzt sich mit dem Nihilismus Nietzsches insgesamt auseinander (229–274). In einem Anhang finden sich Anmerkungen, ein Literaturverzeichnis, ein Bibelstellen-, Personen- und Sachregister. – Die referierenden und interpretierenden Teile zu Nietzsche sind ohne Frage interessant und mitreißend formuliert. Man spürt den Duktus der Vorlesung – manches Mal ist allerdings noch zuviel „Rede“ vorhanden (so z. B. 50, 115, 177, 192, 224). Geht es aber um eminent philosophische Fragen, so ist das Buch weniger überzeugend. So wenn H. die Frage, ob es einen begrifflichen Zugang zu Gott gibt, im Gefolge von Bultmann mit einem eindeutigen Nein beantwortet (70–72) oder wenn er in einem „Exkurs“ von knapp drei Seiten auf Kant und Schopenhauer zu sprechen kommt (50–53). Auch in den Teilen der Schrift, wo H. Nietzsches Werke dann jeweils aus der Sicht des NT untersucht, ist das Ergebnis doch insgesamt eher mager. So manche Parallele, auf die H. hinweist, wirkt

wenig überzeugend (so z. B. diejenige vom Geist des Dionysos und dem Geist Christi: 74). Andere Parallelen erscheinen mir unerheblich: So das Scheitern der Predigt Zarathustras und sein Ausgelachtwerden auf der einen Seite und das Nichtverstehen Jesu durch seine Jünger im Markus-Evangelium auf der anderen (196 f.) oder wenn H. Nietzsches Nihilismus-Gedanken mit dem Buch Kohelet vergleicht (263 f.). Verständlicherweise kommt H. am Ende seiner Schrift auch zu keinem „systematisch gebündelten Ergebnis“ (269). Das Ganze hat eher Fragmentcharakter. Alles in allem: Als gesprochenes Wort mögen H.s Darlegungen ohne Zweifel eine gewisse Überzeugungskraft besessen haben; die Veröffentlichung besitzt diese Überzeugungskraft aber weniger. An dieser Einschätzung ändert auch die erste und fundamentale These H.s wenig, nach der sich Nietzsche und das NT in ihrer hermeneutischen Intention treffen (17; vgl. 22).

Werner Schüßler, Trier

WEISS, Bardo: Ekstase und Liebe. Die unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts, Paderborn: Schöningh, 2000. IX und 987 Seiten, DM 248,00.

Das vielleicht hervorstechendste Merkmal des voluminösen Werkes ist der ungeheure Reichtum von Einzelbeobachtungen, die in behutsamer Weise geordnet, aber nie um der gewählten Ordnung wegen verbogen werden. Im ersten Hauptteil behandelt Weiss die Begrifflichkeit, die zur Bezeichnung von Ekstasen und ihren Momenten benutzt werden. Dem schließt er eine Untersuchung über die Ekstase als Phänomen der Erfahrung an. Der erste Abschnitt sucht sozusagen von innen, vom Wesentlichen her Ekstasen zu beschreiben, der zweite Abschnitt eher von dem her, was sich sozusagen von außen beobachten lässt. An erster Stelle ist dem Vf. nicht wichtig, eine abstrakte Strukturierung der Erfahrung aufzuzeigen. Er bleibt hier immer zurückhaltend, alles Starre vermeidend. Wichtig ist ihm, sich möglichst schlicht an die von ihm in überwältigender Fülle wiedergegebenen Texte anzuschließen. Gerade diese Einfachheit ermöglicht ihm, den ungeheuren Facettenreichtum der Aussagen und zugleich ihre innere Zuordnung aufzuzeigen und schließlich zu Ergebnissen zu kommen, die sich wie selbstverständlich aufdrängen. Eine Reihe von Irrtümern, die in neueren Werken zu dem Thema vorgetragen werden, werden zurechtgerückt. So zeigen seine Ausführungen, dass überhaupt keine Diskussion mehr darüber sein sollte, dass die berichteten Erfahrungen tatsächlich stattgefunden haben und im Wesentlichen zuverlässig beschrieben werden. Weiss setzt sich in einer fairen und geduldigen Weise mit gegenteiligen Auffassungen auseinander.

Der zweite Hauptteil handelt von Ekstase und Liebe, das heißt in einem engeren und konkreteren Sinne von seinem Gesamtthema. Er zeigt, dass es eine „innere Bewegung der Ekstase“ gibt (Top 1), die einen Zielpunkt hat in der „Vereinigung mit Gott“ oder wie es im Titel des Werkes ausgedrückt ist: der unio mystica. Vf. geht auf die Gründe ein, warum auf besondere Weise schwierig sei, überhaupt von mystischen Erlebnissen zu handeln. Er berichtet, wie die Mystikerinnen selber mit einer solchen Schwierigkeit gerungen haben. Dabei ging es um geistliche Bedenken gegenüber dem Schreiben, aber auch um die Aufgabe, geistlich-psychologische Erfahrungen mitzuteilen (74 f.). Vf. seinerseits, der ja von solchen Schwierigkeiten mitbetroffen ist, wählt für seine Darstellung den Weg sorgfältiger Sprach- und Begriffsanalysen. Die gebrauchten Bilder werden geordnet und im einzelnen behandelt. Die Ordnung bleibt flexibel, immer hat die konkrete Nuance der vorliegenden Aussage den Vorrang vor einer Einordnung in übergeordnete Themen. Der Wortlaut der Texte ist zum Teil lateinisch, zum Teil auch muttersprachlich-mittelalterlich. Vf. hat mit Sorgfalt alle zitierten Texte ins Deutsche übersetzt. Eine ebenso berechtigte wie hilfreiche Weise des Vorgehens. Besonders wichtiges Beispiel für die umsichtigen und behutsamen Begriffs- und Phänomen-Klärungen sind die Themen Freundschaft mit Gott und Brautschaft gegenüber Gott und Christus. Vf. ordnet die Gedanken der „Brautmystik“ (571) historisch ein. Hierbei wird

auch der Gedanke der „Gottesgeburt“ behandelt. An vielen Texten zeigt Vf., dass die Einheit mit Gott von den Mystikerinnen nicht pantheistisch gemeint ist, sondern als Einigung des eigenen Willens mit dem göttlichen (596 ff.). Ausführlich legt Vf. das Thema Freundschaft mit Gott dar. Er beginnt mit einem geschichtlichen Überblick und geht dann auf die verschiedenen Aspekte ein: Freundschaft als Gottesgeschenk, zwischenmenschliche Freundschaft (685), Bedeutung solcher Freundschaft im religiösen Bereich (687). Über geistliche Freundschaft handelt ein eigener Abschnitt (692 ff.). Eigenart der Freundschaft mit Gott (700 ff.), über gegenseitiges Sich-schenken (705). „Mit der Liebe Gottes lieben“ (723). Schließlich über den brisanten Begriff der „Vergöttlichung“ (734 ff.). Das zusammenfassende Wort (760 f.) ist kurz und dogmatisch klar. Sodann verfolgt Vf. weiter die Auswirkung solch tiefer, innerlicher Erlebnisse. Über „Genießen“, Freude, Ruhe und Friede. Er zeigt mit welcher Sorgsamkeit die Mystikerinnen sich mühen, echtes Erleben von weniger echtem zu unterscheiden. Die „Zusammenfassung“ ist kurz, schlicht und überzeugend.

Bezeichnend ist die Überschrift des dritten Abschnittes. Vollständigkeit der Erfassung der Quellen, Unvollständigkeit in der Verarbeitung der Sekundärliteratur. Vf. umschreibt damit selbst, worin die große Kraft seiner Darlegungen besteht, was aber auch die Grenze ist, die er nicht überschreiten wollte. Es bleiben Fragen, die in der Sekundärliteratur verfolgt werden, die er sich nicht zu eigen gemacht hat. Jedoch wird man hier nicht voreilig solche Dinge herausstellen. Zum mindesten hofft Vf., eine Fortsetzung seiner Arbeit vollenden zu können, worin er sich ausführlich mit der Frage beschäftigen möchte, „wie diese Frauen ihre subjektive Erfahrung der ‚unio mystica‘ mit der objektiven Seite des Glaubens, der Heilsgeschichte verbanden“ (972). Bezeichnend für den respektvollen Umgang mit den mystischen Phänomenen ist die Beurteilung und Einordnung auch krankhafter Züge (81), ohne sich den Blick für den hohen geistlichen Rang des Berichteten dadurch verdunkeln zu lassen.

Vf. vertritt mit Karl Rahner den Standpunkt, dass im Grunde jeder Christ berufen sei, an „mystischen“ Erfahrungen teilzunehmen (966). Die ekstatischen Erfahrungen deutet er im Sinn der paulinischen Charismen als besonderes Charisma (967). Ob die Teilnahme an mystischen Erfahrungen mit dem Begriff der „Glaubenserfahrung“ (969) sich einholen lässt, wird man gerade im Blick auf das vom Vf. selbst dargebotene reiche Material nicht ohne weiteres bejahen. Sicher hat Vf. durch sein mächtiges und überaus gründliches Werk eine Grundlage geschaffen, sehr tiefe Fragen nach der Eigenart des innerlichen Gebetes neu zu stellen und zu beantworten.

Reinhold Weier, Trier

JECKEL, Stefan, Heiligtümer aus dem Schmelztiegel. Seltene Motive und außergewöhnliche Formvarianten in der Russischen Metall-Ikonenkunst. Bramsche: Rasch Verlag 2000, 68,00 DM, 200 Seiten mit zahlreichen Abb.

Bereits vor Jahren hat sich der Autor vorliegenden Buches als Meister auf dem Gebiet der Kenntnis der Metallikonen erwiesen. – Jeckel schreibt zu Beginn des Vorwortes: „Das Spektrum der Motive und gestalterischen Erscheinungsformen russischer Metallikonen ist, wie sich mehr und mehr herausstellt, bedeutend umfassender als noch vor Jahren angenommen. Jeder, der bereits Einblick in die Materie besitzt, wird sich spontan einer größeren Anzahl Sujets und gestalterischer Ausführungen erinnern, die ihm mittlerweile bestens vertraut sind, zumal man ihnen selbst hierzulande bereits immer häufiger begegnen kann. Nicht solche Kompositionen, sondern die allgemein weniger geläufigen, vereinzelt wohl auch völlig unbekannten Schöpfungen der russischen Metall-Ikonenkunst sind, wenngleich nur in exemplarischer Auswahl, Gegenstand der vorliegenden Veröffentlichung.“ (S. 7). Bevor der Verf. auf die einzelnen seltenen bis sehr seltenen Motive auf den Metallikonen eingeht, fragt er, woher die Entstehung solcher „besonderen“ Metallikonen wohl erklärt werden kann. – Die „Her-

stellung metallener Kultbilder“ wird nach ihm „zu einer ausgesprochenen Domäne der Altgläubigen.“ (S. 10). Diese Altgläubigen „vermochten schließlich ihre führende Rolle in der russischen Metall-Ikonenherstellung sogar bis zum Untergang des Zarenreiches im Revolutionsjahr 1917 zu behaupten.“. Weiter weist Jeckel auf die sehr individuellen Wünsche der Besteller von Metallikonen hin, sodann dürfte nach ihm auch die „recht unterschiedliche Popularität der einzelnen Sujets bzw. deren ungleichgewichtiger kanonischer Rang“ eine nicht zu übersehende Rolle gespielt haben. (S. 11). Schließlich beachtet der Verf. auch die Unterscheidung von „priesterlichen“ und „priesterlosen“ Altgläubigen und deren Einfluss auf die Motive der Metallikonen. Der Bildteil umfasst nach einer Einleitung die Ikonen Jesu Christi, Ikonen der Heiligen Dreifaltigkeit, Ikonen der Gottesmutter, Ikonen der Engel, Propheten und Heiligen, Ikonen der Festtage des Kirchenjahres, Holzgefasste Metall-Ikonen unterschiedlicher Thematik. Das sehr wertvolle Buch wird abgeschlossen durch ein Literaturverzeichnis, ein Abbildungsverzeichnis, durch das kyrillische Alphabet des Kirchenslavischen wie durch Worterklärungen.

Ekkart Sauser, Trier

PERSCH, Martin / SCHNEIDER, Bernhard (Hrsg.): *Geschichte des Bistums Trier. Band IV: Auf dem Weg in die Moderne 1802–1880*. Trier: Paulinus-Verlag 2000 (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier. 38), 664 S.; 78.00 DM.

In den letzten Jahren wurden in mehreren deutschen Diözesen umfangreiche Bistumsgeschichten geschrieben oder zumindest begonnen. Man braucht neben den vom Strassburger Signe-Verlag herausgegebenen illustrierten Heften, die mittlerweile für die meisten Diözesen vorliegen, nur an die Monographien zu Köln (Eduard Hegel), München-Freising (Georg Schwaiger), Münster (Arnold Angenendt, Andreas Holzem, Wilhelm Damberg) oder auch an die Studien zu Mainz und Worms (Friedhelm Jürgensmeier) oder Limburg (Klaus Schatz) zu erinnern. In Mainz entsteht zur Zeit eine von einem Autorenteam bearbeitete mehrbändige Bistumsgeschichte.

In diese Linie fügt sich die von Martin Persch und Bernhard Schneider herausgegebene, auf fünf Bände projektierte Trierer Geschichte gut ein. 15 Autorinnen und Autoren behandeln dabei im vorliegenden vierten Band einen Zeitraum von knapp 100 Jahren, deren Anfangspunkt die Gründung des französischen Bistums Trier im Jahr 1802 und deren Endpunkt die Amtsübernahme durch Bischof Michael Felix Korum 1881 bildet. Diese Zäsur bot sich den Herausgebern vor allem wegen des in seinen Hauptwirkungen abflachenden Kulturkampfes und des beginnenden langen Episkopats Korum an und ist weniger durch einen pastoralen oder mentalen Umbruch bedingt.

Bei aller durch die Verteilung des Stoffs auf so viele Autoren bedingten Unterschiedlichkeit der Darstellung sind die Beiträge um einen Mittelweg bemüht. In einer Bistumsgeschichte müssen selbstverständlich institutionelle Gesichtspunkte eine wichtige Rolle spielen. Doch darüber hinaus bieten alle Beiträge auch einen stärker sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Zugriff. Es zeigt sich wieder einmal, dass die historische Darstellung von einer guten Mischung der methodischen Zugänge profitiert. Der sich für die Periode ergebende umfangreiche Stoff wurde von den Herausgebern in drei große Abteilungen aufgliedert:

Zunächst werden die Rahmenbedingungen, Strukturen und Institutionen behandelt. Hier spielen die fünf Trierer Bischöfe dieses Jahrhunderts eine zentrale Rolle, die Bistumsverwaltung und die Seelsorgsstrukturen ebenso wie die Beziehungen des Bistums zu gesamt-kirchlichen Entwicklungen. Trotz der Zugehörigkeit des Industriegebiets an der Saar nahm das Bistum Trier erst relativ spät an der industriellen Hausse teil. Kirchlicherseits allerdings hatte es wegen seiner Randlage immer eine Vermittlerrolle zu den Nachbarn im Westen und

nahm als preußisches Bistum an den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen dieser Zeit aktiv teil.

Der zweite Hauptteil behandelt das kirchliche Leben und die religiöse Praxis. Im Sinn einer sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Betrachtungsweise nimmt dieser Teil den größten Platz ein. Es entsteht ein facettenreiches und differenziertes Bild des Bistums, vom Diözesanklerus und den Orden und Kongregationen, dem gottesdienstlichen Leben, der katechetischen Unterweisung und dem karitativen Dienst, dem Verhältnis zu anderen christlichen Konfessionen und zum Judentum (wobei auch der in der Anfangsphase des St. Paulinus-Blatts mehr als latente Antisemitismus nicht verschwiegen wird) bis zur kirchlichen Kunst (gut illustriert durch Fotomaterial der neu errichteten Kirchen) und literarischen Erzeugnissen. In allen Beiträgen kommt zum Ausdruck, dass, wie Bernhard Schneider anhand der spirituellen und pastoralen Umbrüche hervorhebt, im Bistum Trier des 19. Jahrhunderts traditionale und moderne Lebenswelten nebeneinander lebten. Die Reichweite seelsorglicher Bemühungen war sicher sehr groß; doch dürfen die Säkularisierungseffekte auch nicht unterschätzt werden. Die Beiträge dieses Teils weisen auf so viele und unterschiedliche lokale Entwicklungen hin, dass sie eine Fundgrube für weitergehende Forschungsprojekte sind.

Im dritten Teil gehen die Autoren auf deutsche und weltkirchliche Entwicklungen und Probleme ein, die sich im Bistum Trier widerspiegeln. Behandelt werden der Mischehenstreit und die sich anschließenden Auseinandersetzungen um die Wiederbesetzung des Trierer Bischofsstuhls, das Bistum in der Revolution von 1848/49, die Reaktionen auf die soziale Frage, die beiden Heilig-Rock-Wallfahrten (1810 und 1844), die Rückwirkung der theologischen Diskussionen auf das Bistum sowie das Erste Vatikanische Konzil und der Kulturkampf.

Es ist den beiden Herausgebern gelungen, die verschiedenen Beiträge gut miteinander zu verzahnen und Wiederholungen weitgehend zu vermeiden. Diözesane Ereignisse und Entwicklungen verbinden sich mit überdiözesanen Vorgängen. In der Trierer Bistumsgeschichte des 19. Jahrhunderts kommt auf diese Weise die gesamte Kirchengeschichte zur Sprache. Mit dem vorliegenden vierten Band ist Martin Persch und Bernhard Schneider ein großer Wurf gelungen. Man darf gespannt sein auf die weiteren Bände. Diese Trierer Bistumsgeschichte setzt Maßstäbe.

Joachim Schmiedl, Vallendar

KLÖCKENER, Martin (Hg.): Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Begründet von Heinrich Rennings und Martin Klöckener. Bd. 3. Dokumente des Apostolischen Stuhls; 4. 12. 1983–3. 12. 1993; mit Supplementen zu Bd. 1 und 2. Übersetzt, bearbeitet und herausgegeben von Martin Klöckener unter Mitarbeit von Guido Muff OSB. Kevelaer und Freiburg/Schweiz 2001, ISBN 3-7666-0078-8 (Butzon und Bercker), ISBN 3-7278-1144-7 (Universitätsverlag Freiburg Schweiz).

Das hier zu besprechende Werk stellt den dritten Band der von Heinrich Rennings begründeten Reihe Dokumente zur Erneuerung der Liturgie (DEL) dar. Der frühere Leiter der Bibliothek des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier, Martin Klöckener, hatte schon beim zweiten Band die Arbeit nach dem Tod Rennings weitergeführt. Nun liegt also der ganz unter seiner Regie entstandene dritte Band vor. Das bewährte und vertraute Konzept wurde beibehalten: Das Werk lehnt sich eng an das von Reiner Kaczynski herausgegebene *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae* (EDIL) an, dessen dritter Band 1997 erschien. Wie dieser umfasst der vorliegende dritte Band der DEL Dokumente zur liturgischen Erneuerung in deutscher Übersetzung, die zwischen dem 4. 12. 1983 und 3. 12. 1993 erschienen sind. Die im EDIL verwendete Nummerierung der originalsprachigen Texte wurde ebenso wie die Randnummerierung übernommen. Bei den deutschen Texten wurde auf bestehende und schon publizierte Übersetzungen zurückgegriffen; wo das nicht möglich war, werden

eigene Übersetzungen geboten. Die Sammlung des Fribourger Liturgiewissenschaftlers beschränkt sich nicht darauf, die Dokumente des EDIL 3 in Deutsch wiederzugeben. Die DEL 3 enthalten ergänzende Texte, deren Nummern durch einen Großbuchstaben gekennzeichnet sind, z. B. 341A, die Randnummern durch Kleinbuchstaben, z. B. 6629a.

Nach dem Vorwort, das über die Entstehung des dritten Bandes Aufschluss gibt, bietet das Buch ein Dokumentenverzeichnis und Benutzungshinweise. Anschließend sind auf knapp eintausend Seiten die Dokumente des behandelten Zeitraumes abgedruckt. Am Schluss des Bandes folgen noch ein Supplementum/Anhang und Corrigenda zu den Bänden eins und zwei.

Entsprechend der Zielsetzung des Werkes wurden Dokumente zusammengestellt, die für die liturgische Erneuerung relevant sind. So mancher Text dürfte trotzdem über den Kreis der Liturgiewissenschaftler hinaus von Interesse sein: Das Buch enthält Texte von allgemeiner Bedeutung wie „De mulierum sacerdotio – Das Priestertum der Frau“ (275), „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis – Grundordnung für die Ausbildung der Priester“ (276A) oder das „Directorium oecumenicum – Ökumenisches Direktorium“ (351). Natürlich hat das dokumentierte Jahrzehnt eine Reihe für die liturgische Erneuerung wichtige Texte hervorgebracht: „Ordo Benedictionum – Benediktionale“ (267), „Ceremoniale Episcoporum – Zeremoniale für die Bischöfe“ (270), „Paschalis sollemnitatis – Über die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung“ (306) oder „Directorium de celebrationibus dominicalibus – Direktorium „Sonntäglicher Gemeindegottesdienste ohne Priester“ (312), um nur ein paar herauszugreifen. Auch Texte, die das geistliche Leben betreffen, befinden sich in der Sammlung, wie z. B. „De vita religiosa – Das geistliche Leben“ (305) oder „De meditatione christiana – Die christliche Meditation“ (328).

Ursprünglich sollte im Band drei der DEL ein umfassendes Register für die Bände 1–3 erscheinen. Aus verschiedenen Gründen, die der Herausgeber im Vorwort (S. 7f.) erläutert, ist dieses nun doch nicht enthalten. Es soll in Bälde in einem gesonderten Band erscheinen. Einstweilen werden die schon fertiggestellten Teile des Registers im Internet zugänglich gemacht. Eine angenehme Lösung, die die Arbeit bis zum Erscheinen in Buchform sehr erleichtert. Könnte das vielleicht ein Vorzeichen dafür sein, dass das ganze Werk mit Register auf einer praktischen CD-Rom erscheinen wird? Zu wünschen wäre es jedenfalls.

Die Dokumente zur Erneuerung der Liturgie hinterlassen einen gediegenen Eindruck. Dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern ist für die präzise Arbeit zu danken. Der Leser hat ein ausgereiftes Werk in der Hand, das viele Dokumente zum Nachschlagen leicht zugänglich macht, darüber hinaus aber auch zum Schmökern und Lesen einlädt. Das ausgezeichnete Dokumentenverzeichnis leistet sehr gute Dienste zur Auffindung relevanter Texte. Das angekündigte Register wird die Arbeit nochmals um einiges erleichtern. Die DEL sind mittlerweile ein unverzichtbares Werkzeug für alle geworden, die sich im weitesten Sinne mit der nach dem zweiten Vatikanum erneuerten Liturgie beschäftigen.

Klaus Peter Dannecker, Trier

WEIHER, Erhard: Mehr als Begleiten. Ein neues Profil für die Seelsorge im Raum von Medizin und Pflege, Mainz: Grünewald 1999, 144 Seiten, DM 36,00.

Um Rolle, professionelles Selbstverständnis und Angebot der Seelsorge im modernen Krankenhaus ist es dem langjährigen Seelsorger an der Universitätsklinik Mainz in seinem wohlthuend schlanken, gehaltvollen Buch zu tun. Ohne spezifische „Instrumente“, aber auch ohne klare Rollenzuschreibung sieht sich Seelsorge in diesem Organisationsgefüge zunehmend Fragen nach ihren Konzepten ausgesetzt. Konnte seit den 1960er Jahren die Kategorie „Begleitung“ mit ihren Anleihen bei Psychologie und Therapie als Leitbegriff und Identitäts-Marke von Seelsorge, besonders auch im Krankenhaus, dienen, so fordert der Titel program-

matisch nun ein „Mehr“ ein, um das „Ureigene christlicher Seelsorge“ nicht weiterhin verschämt im Hintergrund zu belassen. Dieses immanente „plus“ sieht Weiher, über die diaikonische Funktion hinaus, in der Mystagogik, im „Anschluß an das Heilige“, den Seelsorge neu riskieren müsse – natürlich nicht im naiven Zurück, sondern in ständiger, kritischer Beziehung zu Human- und Naturwissenschaften und den therapeutischen Handlungsfeldern.

Die Vielfalt der Dimensionen deckt der Autor selber ab (Physiker, Theologe, therapeutische Fortbildung, Felderfahrung). Entstanden ist das Buch im Rahmen der Entwicklung eines „Leitbildes für die Seelsorge im modernen Krankenhaus“ (so ist Teil 1 überschrieben) im Bistum Augsburg; daher rührt der erfahrungsbezogene Zugang zu einer Seelsorge-Konzeption, die sich unter dem Modernisierungs-Druck wirklich darauf einlässt, das System der „Anderen“ zu verstehen, eigene Ressourcen zu entdecken und Seelsorge als moderne Dienstleistung im Ganzen des Gesundheitswesens zu entwickeln. Der das Buch prägende systemische Ansatz schlägt sich in anschaulichen Modellen und Skizzen nieder. Seelsorge im Krankenhaus wird von vornherein nicht (mehr nur) als pastorale Einzelbeziehung verstanden, sondern als „Beziehungswelt“ mit verschiedenen Polen (Kranke, medizinisch-therapeutische Dienste, Klinik-Organisation, kirchlich-pastorale Konzepte).

Als besonders fruchtbar für die Situierung der Seelsorge erweist sich das Denken in „Zwischenräumen“ (M. Klessmann, wobei m.E. D. W. Winnicott als Urheber des Begriffs zu wenig zum Tragen kommt): Auf dem anthropologischen Boden der Trias „Denken, Fühlen, Tun“ und ihrer Wechselwirkungen entwickelt Weiher seinen originellen „Drei-Pass“ mit drei für die Seelsorge entscheidenden „Zwischenräumen“, die als Grundstruktur das ganze Buch durchziehen: 1) Begleiten (verknüpft Fühlen und Tun); 2) Symbolisierung (bietet Perspektive auf Transzendenz und hilft verstehen, was Leben bedeutet); 3) Begehen (rituelles Tun als mystagogische Übergangshilfe zum Heiligen). So liegt, knapp gesagt, das „mehr“ im neuen Seelsorge-Leitbild (über frühere Fixierungen auf „Sakramentspendung“ bzw. „nur kommunikatives Mitgehen“ hinaus) darin, dass der Seelsorger eben auch symbolisch-deutender Hermeneut und ritueller Mystagoge ist und so Berühren, Verstehen und Begehen ermöglicht, was wiederum induktiv, von außen nach innen, den Dreischritt von erfahrbarer Diakonia über die Martyria des Glaubens zum liturgisch gefeierten Mysterium erschließt (Zwischenfrage: Wie kommt hier das „immer mitgemeinte“ weibliche Pendant zum „Seelsorger“ tatsächlich zum Tragen?).

Den Horizont dieses „Geheimnisses“ kann und muss Seelsorge, anders als Therapie, als Resonanzraum eröffnen, zulassen und ansprechen, ohne ihn psychisch einzufordern. Indem Weiher auch das Sinngemüß kleiner, alltäglicher Transendenzen „im Vordergrund“ pastoral ernstnimmt, entlastet er die überfrachtete Sinn-Frage und hält doch symboltheologisch die Zusammenhänge von spiritueller Suche und dem transzendenten „Letzten“ im Hintergrund fest, das sich nur in Zeichen repräsentiert. Sehr differenziert geht der Autor auch mit den modernen „Spiritualitäten“ als Selbstaussagen in symbolischer Form um, auf die Seelsorge (nicht nur im Krankenhaus!) heute zu hören lernen muss.

In Teil 2 wird dieses nach seiner Innenseite entfaltete Leitbild auf seine „Anschlussfähigkeit“ ans Rollengefüge der anderen Krankenhaus-Dienste untersucht und ebenso kundig wie kritisch den Beziehungspolen Medizin und Pflege zugeordnet, ohne den verbreiteten Klischees von gefühlkalten Ärzten und affektarmen Pflegern zu erliegen. Auch an dieser Schnittstelle von Medizin und Seelsorge (die ihre Rolle wie ihren „Schatten“ reflektiert) fordert Weiher „mehr als Empathie“, nämlich auch die Bedeutungsebene als Medium („Fassung“, container) für intensive Gefühle verfügbar zu halten. (Wirkliche Empathie umschließt freilich m.E. sowohl das „Fassen“ i.S. des „containing“ wie auch die Fähigkeit zur Selbst-Empathie). Eine zurückhaltend ihre christlichen Symbolisierungen anthropologisch „erdende“, aber ihr eigenes Sinnpotenzial dezidiert anbietende Haltung durchzieht auch Weiheres „Folgerungen für den ethischen Dialog“ und prägt die praktischen Fortbildungsprojekte für Mediziner und Pflegenden, die im Anhang dokumentiert sind.

Fazit: Weiher hat, um der Seelsorge von heute ihren systemisch reflektierten Ort im modernen Krankenhaus anzuweisen, überaus ansprechend zyklische Lerntheorien, Psychologie, Symboltheorie und Theologie ineinander montiert (ohne dass alles an den schönen Drei-Pass-Modellen schon ganz stimmig wäre). Zwei Fragen stellen sich mir im Blick auf die weitere Diskussion: 1) Mit der Forderung „mehr-als-begleiten“ reiht sich Weiher in die Schar derer ein, die das pastoralpsychologische Paradigma der Seelsorgebewegung als inhaltlich-theologisch untergewichtig betrachten und erneut das „spezifisch Christliche“ einfordern – bei Weiher zwar ohne anti-psychologischen Affekt, dafür mit einer Tendenz, die Pastoral in die „Zone des Heiligen“, des Religiös-Numinosen und „transsubjektiv Atmosphärischen“ (M. Josuttis) zu führen und den Glauben von daher zu erschließen. Insofern wäre nochmal zu überlegen, ob das eingeforderte „mehr“ nicht so sehr quantitativ-additiv als doch eher qualitativ entfaltet werden könnte, so dass vieles von dem, was Weiher zu Recht unter den beiden Schritten Symbolisierung und (rituelles) Begehen expliziert, als mittlerweile längst anerkannte Vertiefung und Ausweitung einer wirklich empathischen pastoralen „Begleitung“ i. S. des klassischen Paradigmas, jetzt aber ohne dessen frühere ideologische Verkürzungen, gesehen werden könnte? Mir fiel der „Anschluss“, von dem etwas technoid i. S. des „plug&play“ ständig die Rede ist, zum bisherigen Paradigma dann leichter. 2) Was würde wohl passieren, wenn man Weiher's für den kategorialen Bereich Krankenhaus-Pastoral so luzid konstruierte Modelle, Schritte und Schleifen inhaltlich und methodisch konsequent (analog) auf die gegenwärtige pastorale Konzeption, Planung und Ausbildung insgesamt (Parochie oder andere Funktionsbereiche) übertragen würde?! Auch unter diesem Aspekt ist das Buch zur Lektüre und Diskussion nur zu empfehlen.

Heribert Wahl, Trier

ERKLÄRUNG zum Buch „Ein Gott in drei Personen?“

Prof. Dr. Karl-Heinz Ohlig (Saarbrücken) gab dem Bischof von Trier gegenüber folgende Erklärung ab:

In der Diskussion um mein Buch „Ein Gott in drei Personen?“ – Vom Vater Jesu zum ‚Mysterium‘ der Trinität“, Mainz-Luzern ¹1999, ²2000, sind Missverständnisse entstanden. In ihm geht es um eine zusammenfassende Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des trinitarischen Dogmas in den ersten Jahrhunderten: die einzelnen Schritte sind dabei in ihrer historischen Abfolge und in ihren Motivationssträngen erarbeitet worden, weitgehend mit Bezug auf Studien katholischer Exegeten und Dogmengeschichtler. Das Buch hat eine ausschließlich historische und kulturgeschichtliche Zielsetzung.

Aus dem Verlauf der Trinitätsgeschichte ergeben sich aber auch theologische Fragen: einige davon habe ich auf der letzten Seite des Buches, unter der Überschrift „Theologische Anfrage“, formuliert. Sie selbst werden von mir nicht erörtert – dies hätte ein weiteres Buch erfordert. Meine Absicht war vielmehr, durch einen Anstoß zu vertiefter Reflexion und zu einer Diskussion zu geben, die die geschichtlichen Abläufe berücksichtigt. Dabei verkenne ich nicht, dass insbesondere eine Antwort auf die Frage wichtig ist, wie das trinitarische Dogma von der Schrift als der zentralen Quelle für das Offenbarungsgeschehen seine Rechtfertigung findet.

Ich wollte die Geschichte der trinitarischen Lehrentwicklung historisch erklären, nicht das Dogma der Kirche – das ich ausdrücklich anerkenne – bestreiten. Wenn dieser Eindruck entstanden ist, bedaure ich das.

An dieser Stelle werden alle an die Redaktion eingesandten Bücher verzeichnet. Damit ist von Seiten der TThZ keine Rezensionsverpflichtung übernommen. Soweit der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestatten, werden Besprechungen veranlasst. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

BENKE, Christoph: Die Gabe der Tränen. Zur Tradition und Theologie eines vergessenen Kapitels der Glaubensgeschichte XII. Würzburg: Echter Verlag 2002, 446 Seiten, Broschur, € 29,80, ISBN 3-429-02416-1.

BERGER, Klaus: Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002, 213 Seiten, Brosch., € 19,95, ISBN 3-579-05193-8.

BORMUTH, Matthias: Lebensführung in der Moderne. Karl Jaspers und die Psychoanalyse. MPh 7. Stuttgart: frommann-holzboog Verlag 4/2002, 382 Seiten, € 45,00.

BRÜNDL, Jürgen: Masken des Bösen. Eine Theologie des Teufels. Würzburg: Echter Verlag 2002, 432 Seiten, Brosch., € 28,80, ISBN 3-429-02369-6.

BÜCKLE, Horst: Die Mission der Kirche. Lehrbücher zur katholischen Theologie. Bd. XIII, Paderborn: Bonifatius-Verlag 2002, 411 Seiten, geb., € 39,90, ISBN 3-89710-144-0.

Die Aktualität der Antike. Das ethische Gedächtnis des Abendlandes. Hrsg. v. Christof GELSTRICH (Beiheft 2002 zur Berliner Theologischen Zeitschrift BThZ 19. Jg.), Berlin: Wicher-Verlag 2002, 152 Seiten, Brosch., ISBN 3-88981-134-5.

ESSEN, Georg: „Die Freiheit Jesu“. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie. Regensburg: Pustet Verlag 2001, 374 Seiten, kart. ISBN 3-7917-1743-X.

HOFIUS, Otfried: Paulusstudien II. Tübingen: Mohr Siebeck 2002, VIII, 294 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 143) Broschur, € 39,00, ISBN 2-16-147736-7.

HOSSFELD, Frank-Lothar / ZENGER, Erich: Die Psalmen, Psalm 51–100. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Lfg. 40, hrsg. v. Josef G. Plöger und Josef Schreiner. Würzburg: Echter Verlag 2002, 216 Seiten, Broschur, € 24,50, ISBN 3-429-02359-9.

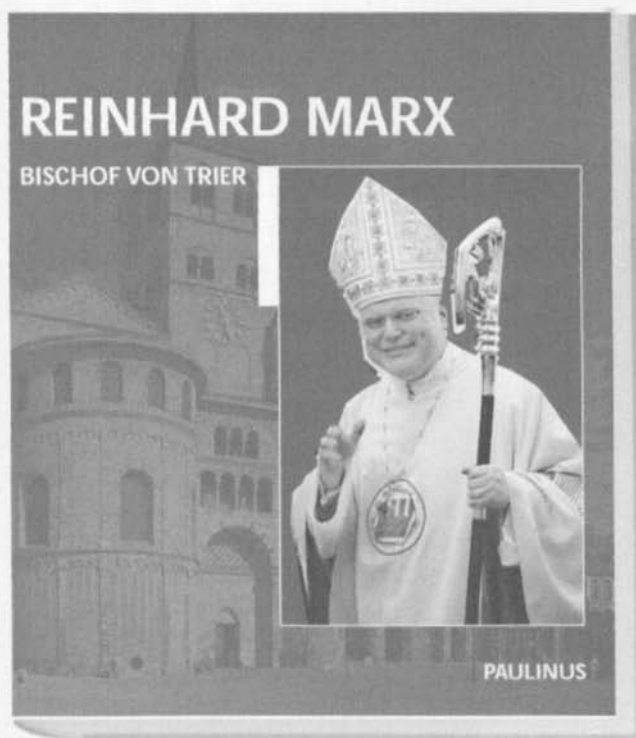
JUNG, Franz: SOTER. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament. Münster: Aschendorff Verlag 2002, 464 Seiten, Leinen, € 59,00, ISBN 3-402-04787-X.

KNECHTEN, Heinrich Michael: Monastische Väterliteratur und ihre Rezeption durch Makarij von Optina. Waltrop: Verlag H. Spinner, 333 Seiten, Brosch., ISBN 3-933688-68-X.

KRATZ, Reinhard G. (Hg.): Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 22. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002, 312 Seiten, kart., € 49,95, ISBN 3-579-05350-7.

- Lexikon der antiken christlichen Literatur. Hrsg. v. DÖPP Siegmund und GEERLINGS Wilhelm, Freiburg: Aufl. 3., Neubearb. u. erw. Aufl.; 2002; Umfang XVIII, 763 S.; Ln.; € 65,00, ISBN 3-451-27776-X.
- MENKE-PEITZMEYER, Michael: Subjektivität und Selbstinterpretation des dreifaltigen Gottes. Eine Studie zur Genese und Explikation des Paradigmas „Selbstoffenbarung Gottes“ in der Theologie Karl Barths. Münster: Aschendorff Verlag 2002, 640 Seiten, kart., € 74,00, ISBN 3-402-03966-4.
- MUSSNER, Franz: Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Gesammelte Aufsätze hrsg. v. Michael Theobald. Tübingen: Mohr Siebeck 1999, VIII, 368 Seiten, € 69,00, ISBN 3-16-146973-9.
- OEHMEN-VIEREGGE, Rosel: Die Einzelbeichte im katholisch-evangelischen Gespräch. Eine theologisch-kanonistische Untersuchung. Paderborn: Bonifatius-Verlag 2002, 228 Seiten, geb., ISBN 3-89710-173-4.
- PASQUALE, Gianluigi: La teologia della storia della salvezza nel secolo XX. (Nuovi saggi teologici, Series Maior). Bologna: Edizioni Dehoniane 2002, 608 Seiten, kart., ISBN 88-10-40563-3.
- PEMSEL-MAIER, Sabine (Hrsg.): Zwischen Alltag und Ausnahme: Seelsorgerinnen. Geschichte, Theologie und gegenwärtige Praxis. Ostfildern: Schwabenverlag 2001, 185 Seiten, Brosch., € 15,50, ISBN 3-7966-1036-6.
- RUSCHMANN, Susanne: Maria von Magdala im Johannesevangelium. Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin. Münster: Aschendorff Verlag 2002, 270 Seiten, kart., € 38,90, ISBN 3-402-04788-8.
- SCHEIDLER, Monika / HILBERATH, Bernd Jochen / WILDT, Johannes: Theologie lehren. Hochschuldidaktik und Reform der Theologie. Freiburg: Verlag Herder 2002, 263 Seiten, kart., € 24,90, ISBN 3-451-02197-8.
- SCHREINER, Josef: Jesus Sirach 1–24. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Lfg. 38, hrsg. v. Josef G. Plöger und Josef Schreiner. Würzburg: Echter Verlag 2002, 136 Seiten, Broschur, € 17,40, ISBN 3-429-02355-6.
- STUBENRAUCH, Bertram: Dreifaltigkeit. Topos plus Taschenbücher. Bd. 434, Regensburg: Pustet Verlag 2002, 150 Seiten, kart., € 8,90, ISBN 3-7867-8434-5.
- ZELLER, Dieter (Hrsg.): Christentum I. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende. Die Religionen der Menschheit, Bd. 28. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2002, 476 Seiten, Ln., € 89,00, ISBN 3-17-014787-9.

Willkommen, Bischof Reinhard!



REINHARD MARX BISCHOF VON TRIER

Hrsg. von Bruno Sonnen
und Eugen Reiter

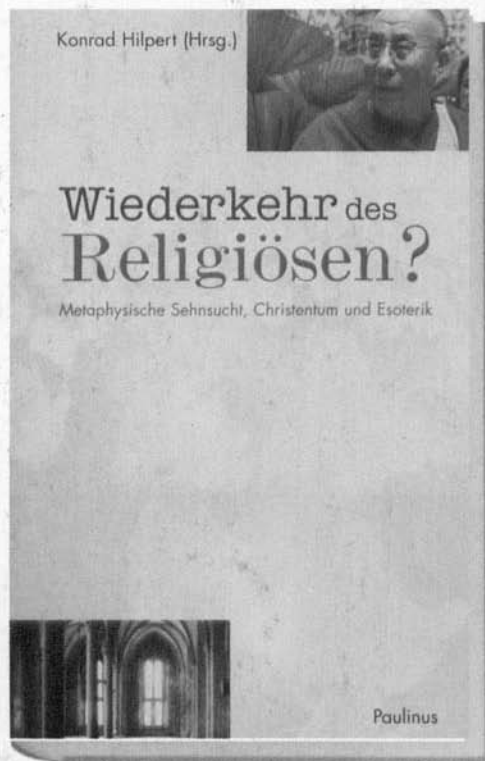
144 Seiten, gebunden
15,00 EUR
ISBN 3-7902-1953-3

Am 1. April 2002 wurde der Paderborner Weihbischof Prof. Dr. Reinhard Marx in einem feierlichen Gottesdienst in sein neues Amt als Bischof von Trier eingeführt. Eine reich illustrierte Dokumentation mit Texten und Fotos – unter anderem von der Amtseinführung – ist bei Paulinus Buch & Media erschienen und liegt jetzt bereits in der zweiten Auflage vor.

Paulinus Verlag GmbH
– Buch & Media –

Maximineracht 11c, 54295 Trier, Postfach 30 40, 54220 Trier
Telefon (06 51) 46 08 - 1 21, Telefax (06 51) 46 08 - 2 20

Aktuelle Neuerscheinung !



Konrad Hilpert (Hrsg.)

Wiederkehr des Religiösen ?

Metaphysische Sehnsucht,
Christentum und Esoterik

144 Seiten, kartoniert
12,5 x 20,5 cm
14,50 EUR / sFr 26,50
ISBN 3-7902-0068-9

Wissenschaftlicher und technologischer Fortschritt scheint notwendigerweise mit einem Rückzug der institutionalisierten Religionen aus dem öffentlichen und privaten Leben einher zu gehen. Dies belegen auf den ersten Blick Umfragen in der Bevölkerung ebenso wie die wachsende Zahl der Kirchaustritte. Im Gegensatz hierzu boomen weltweit die so genannten Sekten, Sondergruppen und neue Formen von Religiosität. Wie ist das zu deuten? Finden hier die »klassischen« religiösen Sehnsüchte nur eine neue Form? Handelt es sich um eine Gegenbewegung zu unserer von Rationalität bestimmten Wissenschaftskultur? Welchen Platz hat Religion noch in der (post-) modernen Gesellschaft? Und wie wirken sich diese Entwicklungen auf Kirche und Theologie aus?

Paulinus Verlag GmbH

Maximineracht 11c, 54295 Trier, Postfach 30 40, 54220 Trier
Telefon (06 51) 46 08 - 1 21, Telefax (06 51) 46 08 - 2 20

23 Jan 2003
15

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

Arnd Morkel

John Henry Newman und die Idee
der Universität

Hubertus Lutterbach

Klara Fey und die »Schwestern vom
armen Kinde Jesus«

Alexander Saberschinsky

Hieronymus Jaegens Sicht der
gesellschaftlichen Herausforderungen

Hubert Socha

Das weltweite Apostolatsnetz der
Gründung Vinzenz Pallottis

Neue theologische Literatur

111. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

4 2002

INHALT

AUFSÄTZE

Arnd Morkel: John Henry Newman und die Idee der Universität 253

Hubertus Lutterbach: Klara Fey († 1894) und die »Schwestern vom armen Kinde Jesus« 274

Alexander Saberschinsky: Inmitten der Welt. Hieronymus Jaegens Sicht der gesellschaftlichen Herausforderungen für die Katholiken seiner Zeit 297

Hubert Socha SAC: Das weltweite Apostolatsnetz der Gründung Vinzenz Pallottis 321

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR 335

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Arnd Morkel, Kurfürstenstraße 68, D-54295 Trier

Prof. Dr. Hubertus Lutterbach, Krumme Straße 36, D-48143 Münster

Dr. Alexander Saberschinsky, Weberbach 72 a, D-54290 Trier

Prof. Dr. P. Hubert Socha SAC, Pallottistraße 3, D-56174 Vallendar/Rhein

Anschrift der Schriftleitung: Prof. Dr. Manfred Scheuer, Universitätsring 19, 54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus Verlag GmbH, Buch & Media, Postfach 30 40, D-54220 Trier; Maximineracht 11c, D-54295 Trier; Telefon (06 51) 46 08-121, Telefax (06 51) 46 08-220

Satz: SatzWeise, Föhren

Druck: repa druck gmbh, Saarbrücken

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Paulinus Verlages Trier bei.

Erscheinungshinweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 33,50 EUR, Einzelheft 9,50 EUR. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 15,50 EUR. Preise einschließlich Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtliche Hinweise:

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Datenverarbeitungsanlagen verwendbare Sprache übertragen oder in elektronischer Form gespeichert oder in das Internet eingestellt werden.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

John Henry Newman und die Idee der Universität

Für Hans Braun zum sechzigsten Geburtstag

Gründungsrektor der Katholischen Universität Dublin

John Henry Kardinal Newman ist in Deutschland als Universitätsrektor wenig bekannt. Wie kam er zu diesem Amt?¹ 1850 beschloß die irische Bischofskonferenz die Errichtung einer Katholischen Universität in Dublin; ein Jahr später ernannte Pius IX. Newman zu deren Gründungsrektor. Bis zur Eröffnung der Universität sollten jedoch noch drei Jahre vergehen. Als 1854 die Universität schließlich eröffnet wurde, florierte sie mehr schlecht als recht. Newmans Vorstellungen stießen zunehmend auf Widerstand. 1857 resignierte er und reichte seinen Rücktritt ein. Im Rückblick fragte er sich: „Warum ließ ich mich auf die neue Universität ein, die unendliche Mühe und Sorge über mich brachte, und mir so viele Jahre raubte? Sie ging mich nichts an“ (Briefe 219).² Die Neugründung existierte keine dreißig Jahre; 1882 wurde sie als University College der neu errichteten Royal University in Dublin eingegliedert.

Das Experiment einer Katholischen Universität in Dublin wäre längst vergessen, gäbe es nicht die „Diskurse“ aus dem Jahre 1852, in denen Newman sein Konzept einer Universität darlegt. Diese Vorlesungen, 1853 in Buchform unter dem Titel „Discourses on the Scope and Nature of University Education“ veröffentlicht und 1873 in dritter Auflage zusammen mit einigen weiteren Vorträgen und Aufsätzen über Universitätsfragen unter dem endgültigen Titel „The Idea of a University“ erschienen, gehören zum Besten, was

¹ Die umfangreichste Biographie über Newman stammt von Ian T. KER, John Henry Newman. A Biography, Oxford 1988. Gelungene Einführungen in Leben und Werk Newmans bieten: Günter BIEMER, John Henry Newman 1801–1890, Mainz 1989, und Gerhard Ludwig MÜLLER, John Henry Newman begegnen, Augsburg 2000. Die englische Gesamtausgabe der Werke Newmans aus den Jahren 1878–1940 umfaßt vierzig Bände, die Ausgabe der Letters and Diaries dreißig Bände. Eine deutsche Auswahl, hg. von Matthias LAROS, erschien erstmals 1922–1940 in Mainz. 1951 ff. erschienen im gleichen Verlag Ausgewählte Werke in acht Bänden; hg. von Matthias LAROS, Werner BECKER und Johannes ARTZ, dazu als Bd. 9 ein (hilfreiches) Newman Lexikon.

² NEWMAN, Briefe und Tagebuchaufzeichnungen, Bd. 2 und 3 der Ausgewählten Werke (im folgenden „Briefe“ abgekürzt). Zu Newmans Schwierigkeiten während seines Rektorats siehe ebd. 168–179, 194–210, 216–225. Dazu Fergal MCGRATH, Newman's University. Idea and Reality, London 1951.

Newman geschrieben hat.³ Sie brauchen den Vergleich mit Humboldts oder Schleiermachers Universitätsschriften nicht zu scheuen. Die darin enthaltenen Gedanken über die Einheit der Universität, über die Stellung der Theologie im Kreis der Fakultäten und über das Wesen der Bildung sind heute noch genauso aktuell wie vor hundertfünfzig Jahren.

Die Einheit des Wissens

Eine der Grundüberzeugungen Newmans lautet, „daß alles Wissen ein Ganzes bildet, da sein Objekt ein einziges ist“ – *that all knowledge forms one whole, because its subject-matter is one* (57). Freilich reichen die Fähigkeiten des menschlichen Geistes nicht aus, das Ganze „mit einem Blick zu überschauen oder gar auf einmal von ihm Besitz zu ergreifen“. Wir können immer nur arbeitsteilig vorgehen, sprich: einzelne Aspekte erforschen, die Ergebnisse miteinander verbinden und versuchen, auf diese Weise Schritt für Schritt zu einer umfassenderen Erkenntnis zu gelangen (53). Auch die Wissenschaften verfahren nach dem Prinzip der Arbeitsteilung (56) und „umfassen jeweils (nur) ein größeres oder kleineres Gebiet aus dem Bereich der gesamten Erkenntnis“ (53). Haben sie es zum Beispiel mit dem Menschen zu tun, dann betrachten sie ihn unter verschiedenen Gesichtspunkten. Sie untersuchen ihn „in bezug auf die materiellen Bestandteile seines Körpers oder auf seine geistige Beschaffenheit, in bezug auf Haushalt und Familie, auf die Gemeinschaft in der er lebt, oder in bezug auf das Wesen, das ihn geschaffen hat“ (54f.). Das heißt: Es gibt keine Wissenschaft vom Menschen schlechthin, sondern nur Einzelwissenschaften wie die Physiologie, die Moralphilosophie, die Nationalökonomie, die Staatswissenschaft oder die Theologie, die jeweils unter einem anderen Blickpunkt zur Erkenntnis des Menschen beitragen.

Die Spezialisierung hat Vor- und Nachteile. Einerseits erlaubt sie, die Dinge im Detail genau zu untersuchen (95), andererseits läuft sie Gefahr, die Zu-

³ Dem Folgenden liegt der Text der maßgebenden Ausgabe zugrunde: John Henry NEWMAN, *The Idea of a University*, ed. by Ian T. KER, Oxford 1976. Dem Band sind auch alle weiteren einschlägigen *Lectures and Essays* Newmans zu Universitätsfragen beigegeben. Deutsche Übersetzungen der *Idea of a University* gibt es zwei. Einmal die Übersetzung von Else GUTERMUTH: *John Henry Newman, Kirche und Wissenschaft (Idea of a University)*, Mainz 1927, sodann die Übersetzung von Heinrich BOHLEN: *Vom Wesen der Universität. Ihr Bildungsziel in Gehalt und Gestalt*, Bd. 5 der *Ausgewählten Werke*, Mainz 1960. Auf letztere Übersetzung habe ich bei der Wiedergabe von Zitaten Newmans in der Regel zurückgegriffen, sie öfters jedoch geändert, wenn mir dies geboten schien. Wichtige Definitionen und Begriffe habe ich im Original in kursiver Schrift angeführt. Die Seitenangaben in Klammern beziehen sich ausschließlich auf die englische Ausgabe. Zu Newmans Universitätsidee vgl. A. Dwight CULLER, *The Imperial Intellect: A Study of Newman's Educational Ideal*, New Haven, Conn., and London 1955, und F. J. STOPP, *Cardinal Newman und die Idee der Universität*, in: *Newman-Studien*, hg. von Heinrich FRIES und Werner BECKER, 2. Folge, Nürnberg 1954.

sammenhänge ihrer Gegenstände zu übersehen (55). So wie der Physiologe, der nur sein eigenes Fach im Auge hat, den Einfluß psychischer Faktoren auf die körperliche Gesundheit leicht übersieht, so neigt jeder Wissenschaftler, der nicht über den Tellerrand seiner Disziplin hinauszuschauen vermag, zur Betriebsblindheit (56). Er ist versucht, „seine Betrachtungsweise als Schlüssel zu allem anzusehen, was auf der Erde vor sich geht“ und „von seinem Spezialfach aus die ganze Welt zu erklären“ (62 f.). Gibt er dieser Versuchung nach, überschreitet er seine Grenzen. Er greift auf ein ihm fremdes Feld über und nimmt Probleme in Angriff, zu deren Lösung ihm die Werkzeuge fehlen (74). Die Folgen sind um so fataler, als er nunmehr etwas lehrt, was zwar in seinem eigenen Bereich richtig sein mag, sich aber als unzulänglich oder falsch erweist, sobald es auf einen anderen Bereich übertragen wird (77). Newman nennt solche Wissenschaftler drastisch „Fanatiker und Quacksalber“ (*bigots and quacks*), weil sie alle Tatsachen und Einsichten verachten, die nicht in ihr Spezialgebiet fallen, und weil sie fest davon überzeugt sind, ihr Fach habe für alle Probleme der Welt ein Patentmittel (*panacea*) bereit. Auch Philosophen und Theologen, meint er, seien gegen diese Gefahren nicht gefeit (56). Newman zieht daraus den Schluß: Es muß eine Einrichtung geben, in der die Wissenschaften nicht isoliert voneinander betrieben werden, sondern sich gegenseitig ergänzen und berichtigen. Diese Einrichtung ist in seinen Augen die Universität.

Universitas Litterarum

Gegen Ende seines Buches gibt Newman eine Definition der Universität. Zu einer Universität gehört, „daß alle Zweige des Wissens, wenigstens der Idee nach ... Objekt ihrer Lehrtätigkeit sind, daß diese Zweige nicht isoliert und unabhängig nebeneinander stehen, sondern zusammen ein Ganzes ... bilden, daß sie ineinander übergehen und sich gegenseitig ergänzen und daß die Exaktheit und Zuverlässigkeit des von ihnen je einzeln vermittelten Wissens in dem Maße wächst, wie wir sie als ein Ganzes sehen“ (183; vgl. 368 ff.). Betrachten wir diese Definition etwas näher.

Das gemeinsame Ziel der Wissenschaften ist die Suche nach Erkenntnis, die Bemühung um Wahrheit (94, 134). Da die Einzelwissenschaften (*separate sciences*) aber immer nur „Teilansichten von den Dingen bieten“ (57), müssen wir möglichst viele Wissenschaften befragen, wenn wir ein vollständiges Bild der Wirklichkeit erlangen wollen (64, 72 f.). „Die einzige Bürgschaft, zur Wahrheit zu gelangen, ist die Pflege aller (Wissenschaften). Und das ist das Amt einer Universität“ (419). Für Newman folgt daraus ein Vierfaches.

Erstens: Eine Universität sollte alle bedeutsamen Wissensgebiete umfassen (IX, 19, 37, 92, 369, 419). „Nicht nur Naturwissenschaften (*science*), nicht nur Geisteswissenschaften (*literature*), nicht nur Theologie, weder ausschließlich spekulative noch ausschließlich experimentelle Disziplinen, weder

einzig und allein die Moral noch einzig und allein die Materie betreffendes, weder nur metaphysisches noch nur historisches, sondern alles Wissen schlechthin ...“ (428) Wäre es nach Newman gegangen, hätte die Katholische Universität Dublin neben der philosophischen, juristischen, medizinischen und theologischen Fakultät auch eine „School of Physical Science“ erhalten; deren Errichtung gehörte, wie er selbst schreibt, zu seinen vornehmsten Zielen (Briefe 192).

Zweitens: Eine Universität muß dafür sorgen, daß keine Disziplin, und sei sie noch so bedeutend, die anderen Fächer dominiert oder verdrängt. Zu ihren Aufgaben gehört es, „die ehrgeizigen und anmaßenden Wissenszweige in ihren Schranken zu halten und denen Hilfe und Unterstützung zu bieten, die von Zeit zu Zeit den beliebteren oder den sich günstigerer Umstände erfreuenden zu unterliegen drohen“ (369).

Drittens: Eine Universität muß sich als Einheit verstehen und nicht als bloße Addition einzelner Fachrichtungen, die nichts miteinander zu tun haben und nur äußerlich durch eine gemeinsame Organisation zusammengehalten werden. Die Fächer müssen begreifen, daß sie „Teile eines Ganzen“ (94) und mithin einem gemeinsamen Ziel verpflichtet sind. Eine Universität ist kein „Basar oder Möbelspeicher“, in dem „Waren aller Art unabhängig voneinander zum Verkauf“ aufgehäuft sind (421). „Die (in ihr) versammelten Wissenschaften ... sind kein zufälliger oder bunter Haufen von Kenntnissen, sondern ein System, von dem man sagen kann, daß es sich im Gleichgewicht befindet, solange keiner der verschiedenen Teile unberücksichtigt bleibt“ (419).

Viertens: An einer Universität sind die Fächer gehalten, miteinander zu kommunizieren (369), sich gegenseitig zu ergänzen und zu berichtigen (*complete and correct*) (94, 55, 153). Der Ergänzung bedürfen sie, weil sie jeweils nur Ausschnitte untersuchen; erst alle Disziplinen zusammengenommen kommen der Wirklichkeit nahe, wenigstens soweit, „wie es dem menschlichen Geist möglich ist“ (54). Der Berichtigung bedürfen die Fächer, damit sie nicht, blind für die Partikularität ihrer Fragestellungen, Denkweisen und Methoden, ihre Grenzen aus den Augen verlieren. Das beste Mittel gegen eine *déformation professionnelle* ist der Kontakt der Fächer untereinander. Im Kreis der Disziplinen korrigiert die eine Wissenschaft die andere „zum Besten wirklichkeitsgetreuer Darstellung“ (*for purposes of fact*) (55 f.).

Der gegenwärtigen Universität, fürchtet Newman, droht die „Idee der Einheit“ verloren zu gehen (423): „Buntscheckigkeit ist Trumpf.“ (422). Jedes Fach versucht, seine Interessen auf Kosten der andern durchzusetzen. Es fehlt das Bewußtsein, „daß die verschiedenen Wissenszweige innerlich miteinander verbunden sind und ein Ganzes bilden und daß dieses Ganze durch Vernachlässigung eines Wissensgebietes, gleich welcher Art, in schwer zu begrenzendem Ausmaß geschädigt wird“ (73). Der Grund: Die einzelnen Disziplinen fühlen sich nicht mehr der gemeinsamen Suche nach Erkenntnis, son-

dern unterschiedlichen Berufsbildern verpflichtet. Die Idee der Universitas litterarum verliert ihre bindende Kraft; die Universität entwickelt sich zum „Hotel“, „wo alle Berufe sich nach Belieben versammeln können, ... jeder einzelne jedem andern fremd bleibt und seiner eigenen Arbeit ... nachgeht“ (421).

Die Theologie ist Teil der Universität

Daß zu einer katholischen Universität eine theologische Fakultät gehört, versteht sich für Newman von selbst. Wie aber steht es mit Universitäten, die keinen speziellen kirchlichen Auftrag haben? Sind sie ohne Theologie – sei es eine katholische, sei es eine protestantische⁴ – komplett?

In der Vergangenheit, bemerkt Newman, sei die Theologie stets ein fester Bestandteil der Universität gewesen. Erst in neuerer Zeit seien Universitäten ohne Theologie entstanden wie etwa die „University of London“ von 1827 oder die „Queens Colleges of Ireland“ von 1846 (33). Als Begründung für die Nichtberücksichtigung der Theologie werde vorgebracht, „über Gott (*the Supreme Being*) könne man nichts Gewisses aussagen, jedenfalls nichts, was Anspruch darauf erheben könnte, als wesentliche Vermehrung des in der Welt vorhandenen Wissensstoffes betrachtet zu werden“ (37; vgl. 315, 361); religiöse Überzeugungen seien vielleicht „geistreiche, bewunderungswürdige, anregende, wohlthuende, zweckdienliche Meinungen, aber nicht solche, die den Namen Wissen oder Wissenschaft verdienen“ (37).

Auf den ersten Blick klingt das einleuchtend, aber stimmt es auch? Wird damit der Begriff der Wissenschaft nicht willkürlich eingeschränkt? Newman argumentiert etwa so: Gewiß ist die Theologie keine Wissenschaft wie die Mathematik oder die Chemie, auch keine Wissenschaft wie die Philologie oder die Geschichte, aber dasselbe läßt sich auch von der Philosophie sagen. Entfernt man die Theologie als angeblich „unwissenschaftlich“ aus dem Kreis der akademischen Studien, dann muß man konsequenterweise auch die Philosophie von der Universität verbannen. Daran denkt jedoch niemand. Zu Recht. Wie es verschiedene Arten von Erkenntnis gibt: physikalische, metaphysische, historische, moralische (58), so gibt es auch verschiedene Arten von Wissenschaft: experimentelle, spekulative, historische Wissenschaften; solche, die sich auf die Natur und solche, die sich auf die geistige Welt beziehen (428). Keine ist wie die andere. Der Metaphysik liegt ein anderer Begriff von Wissenschaft zugrunde als der Physik, der Physik ein anderer als der Geschichte, der Geschichte ein anderer als der Ethik. Erklärt man eine bestimmte Auffassung von Wissenschaft zum alleinigen Maßstab, dann hat das den

⁴ Den Vorschlag einer interkonfessionellen Theologie auf kleinstem gemeinsamen Nenner, in der nur gelehrt wird, was Katholiken und Protestanten gemeinsam glauben, lehnt Newman ab. „Eine allgemeine Religion ist in Wirklichkeit überhaupt keine Religion.“ (428 f.)

Ausschluß all jener Wissenschaften zur Folge, die sich nicht unter diesen Hut zwingen lassen. „Soll zum Beispiel das Wesen der Universitätswissenschaft auf die sinnliche Erfahrung eingeschränkt sein? Dann entfällt die Ethik. Oder auf die Intuition? Dann entfällt die Geschichte. Oder auf das Zeugnis der Urkunden? Dann entfällt die Mathematik. Oder auf abstrakte Beweisführung? Dann entfällt die Naturwissenschaft.“ (38) Jede solche Einschränkung bedeutet einen einschneidenden Verlust an Kenntnissen, Einsichten und Erfahrungen und macht unser Bild von der Wirklichkeit noch einseitiger und unvollständiger, als es ohnehin schon ist. Das gleiche geschieht, wenn man die Theologie von der Liste der anerkannten Wissenschaften streicht.

Newmans Fazit: Wenn es zum Beruf einer Universität gehört, alle Arten von Wissen zu lehren und auch den gegensätzlichsten Disziplinen Spielraum zu gewähren (369), dann kann die Theologie nicht ausgeschlossen werden, ohne daß die Universität ihrem Beruf untreu wird (92). „Die Theologie hat zum mindesten ein ebenso gutes Recht, dort einen Platz zu beanspruchen, wie die Astronomie“ (50).

Die Bedeutung der Theologie

Damit ist etwas über die Zugehörigkeit der Theologie zur Universität, aber noch nichts über ihre Stellung innerhalb der Universität gesagt. Namentlich über diesen Punkt kam es zwischen Newman und den irischen Bischöfen zum Konflikt. Newmans Anschauungen über Universität waren den Oberen zu weltlich. Nach eigenem Bekunden erörterte er sein Thema mehr philosophisch denn theologisch und berief sich dabei mehr auf eigene Beobachtungen und gesunden Menschenverstand (*common sense*) als auf kirchliche Vorschriften (21, 182). Während seine Universitätskonzeption stark von seinen Erfahrungen als Fellow am Oriel College in Oxford beeinflußt war, hatten die Bischöfe das Beispiel der theologisch-philosophischen Hochschulen in Rom vor Augen. Sie mißbilligten Newmans Absicht, eine naturwissenschaftliche Fakultät einzurichten, Laien als Dozenten zu berufen und die Studentenwohnheime nach Oxfordster Muster unter die Eigenverantwortung der Studenten zu stellen, anstatt sie nach dem Vorbild von Priesterseminaren zu organisieren. Besonders irritiert waren sie, daß Newman weder der Kirche noch der Theologie irgendwelche Vorrechte gegenüber den profanen Fakultäten einräumen wollte und ohne Umschweife erklärte: Der Zweck der Universität sei nicht die religiöse Erziehung (5); eine Universität sei „kein Kloster (*Convent*) oder Seminar“ (197), und die Theologie verhalte sich zu den anderen Wissenschaften nicht „wie die Seele zum Leib“ noch sehe sie in ihnen „nur ihre Werkzeuge oder ihr Zubehör“. Auch wenn die Theologie für ihn die „höchste und umfassendste“ Disziplin war, forderte er für sie keine Vorrechte: „Im Gegenteil, die Theologie ist ein Zweig des Wissens, und die weltlichen Wissenschaften sind andere Zweige“ (427 f.). Mit einem Wort: Newman sah

in der Theologie keine Leitwissenschaft, der alle anderen Wissenschaften untertan sind. Für die Bischöfe war das starker Tobak. Zweifellos hatten sie sich unter einer katholischen Universität etwas anderes vorgestellt. Aber gerade die Tatsache, daß Newman ihren Erwartungen widersprach, macht sein Konzept heute noch lesenswert.

Dabei war das Motiv, das Newman und die Bischöfe bei der Gründung einer katholischen Universität bewegte, das gleiche. Beide sahen die Autorität der Theologie innerhalb der Universität bedroht; beide wollten die Theologie vor dieser Bedrohung schützen; beide wollten ihr wieder zu der ihr gebührenden Bedeutung verhelfen. Aber die Wege, die sie dabei einschlugen, waren einander entgegengesetzt. Newmans Gegner wollten die Theologie dadurch retten, daß sie sie vor den Anfechtungen durch die weltlichen Wissenschaften abzuschirmen versuchten. Ängstlich um ihren Vorrang besorgt, beanspruchten sie, die Aufsicht über die weltlichen Wissenschaften auszuüben, wenn sie ihnen nicht kurzerhand einen Platz an ihrer Universität verweigerten. Ihr Mißtrauen galt vor allem den Naturwissenschaften. Von dieser restriktiven Haltung versprach sich Newman nichts. Er setzte sich dafür ein, „ohne Furcht, ohne Vorurteil und ohne Kompromiß“ allen Disziplinen vollen Spielraum zu gewähren (369). Hinsichtlich der Beziehungen der Fakultäten untereinander empfahl er, sich von „Mißtrauen“, „Furcht“ und „unnötiger Gegnerschaft“ (322, 368) freizumachen. Die Fächer sollten den Kontakt nicht scheuen und voneinander lernen (74, 92, 375 f., 427 f.). Newman war überzeugt: Unter einem Schutzschirm läßt sich keine Wissenschaft am Leben erhalten. Auch die Theologie muß sich der Kritik und Konkurrenz anderer Wissenschaften stellen. Anstatt sich einzugeln, muß sie sich öffnen; anstatt die Augen vor den Einsichten der säkularen Wissenschaften zu verschließen, muß sie sich mit ihnen auseinandersetzen (347).

Newman wußte, daß zwischen religiösen und weltlichen Disziplinen viele Fäden hin- und herlaufen. Einerseits hat sich die Theologie von jeher auch auf Zeugen und Autoritäten außerhalb ihrer selbst berufen (23), andererseits braucht sie ihr eigenes Licht nicht unter den Scheffel zu stellen. Wenn es zum Beispiel um moralische Fragen geht und etwa die Frage nach den letzten Zwecken einer Wissenschaft gestellt wird, hat die Theologie Gewichtiges beizutragen. Nationalökonomien und Ärzte können darüber befinden, wie Wohlstand und Gesundheit zu schaffen und zu erhalten sind, aber sie können nicht die Frage beantworten, ob Wohlstand und Gesundheit ein *summum bonum* darstellen, das jedes Mittel rechtfertigt und unter allen Umständen erstrebenswert ist oder ob es nicht vielleicht Dinge gibt, die wichtiger sind (83–85). Derartige Fragen überschreiten die Grenzen der Nationalökonomie oder der Medizin und führen in das Gebiet der Philosophie und Theologie. Kurzum: Nicht nur profitiert die Theologie von den weltlichen Disziplinen, diese profitieren auch von jener. Das ist letztlich der Grund, weshalb Newman in

Universitäten ohne Theologie keine vollständigen, sondern nur „sogenannte Universitäten“ (*so-called Universities*) sieht (33). „Die Streichung der Theologie von der Liste der anerkannten Wissenschaften“ ist in seinen Augen „nicht nur unhaltbar, sondern auch nachteilig für alle anderen“ (50, ähnl. 92 f.).

Wissenschaftsfreiheit

Mit Nachdruck verteidigt Newman das Recht einer jeden Wissenschaft, sich frei zu entfalten. Auch wenn die Forschung (namentlich die naturwissenschaftliche Forschung) die christliche Überlieferung häufig auf die Probe stellt, hält er nichts davon, sie zu gängeln (322). Wissenschaft verträgt keine Intervention, weder von Seiten einer theologischen Leitwissenschaft (428) noch von Seiten einer außerwissenschaftlichen Institution. Auch die Kirche ist nicht berufen, die Wissenschaft zu überwachen (193).⁵ Ein Forscher muß sich „frei, unabhängig und ungehemmt“ bewegen können, „ohne fürchten zu müssen, jeden Augenblick durch Anklagen wegen allzu großer Kühnheit oder durch Warnungen vor Anmaßung und Ärgernis von der Bahn seiner fortschreitenden Forschung abgelenkt zu werden“. „Die Freiheit der Diskussion ... ist für den Fortschritt der Wissenschaft schlechterdings unentbehrlich.“ (379)

Newman begründet die Wissenschaftsfreiheit nicht zuletzt mit der Eigenart der Forschung. Forschung, sagt er, ist weder plan- noch steuerbar. Nur in Ausnahmefällen führt sie auf direktem Wege zum Ziel; auch genaue Zielvorgaben können daran nichts ändern. Es gehört geradezu zur Logik der Wissenschaft, daß sie beim Suchen der Wahrheit ihrem Ziel meist nur auf Umwegen und in einem aus vielen Einzelschritten bestehenden Gang näher kommt. Abkürzungen bringen in der Regel nichts ein; selten liegt der Weg in Richtung zum Ziel, selten vermögen wir an seinem Beginn sein Ende abzusehen. „In manchen Fällen ist Irrtum der einzige Weg, der zur Wahrheit führt.“ (382; vgl. 385) Hinzu kommt, daß es dem Forscher oft nicht beschieden ist, den Abschluß seiner Untersuchung zu erleben. Forschung „ist nicht bloß eine Sache vieler Stufen und Etappen, sondern auch vieler Geister. Was der eine beginnt, führt der andere zu Ende. Ein wahres Ergebnis ist schließlich die Frucht der Zusammenarbeit voneinander unabhängiger Schulen und der Beharrlichkeit vieler Generationen. Weil dem so ist, müssen wir uns unter Umständen eine Zeitlang mit dem, was wir als Irrtum erkennen, abfinden um der Wahrheit willen, die sich zu guter Letzt daraus ergeben wird“ (382). Daß die Wissenschaft, trotz aller Um- und Irrwege, am Ende doch zur Wahrheit – oder, vorsichtiger gesagt, zur Annäherung an die Wahrheit, womöglich auch nur zur Aufdeckung der Unwahrheit – führt, davon ist Newman überzeugt. Sein

⁵ Einzige Ausnahme ist die Theologie, die in der Obhut der Kirche steht (184 f., 193).

Eintreten für die Wissenschaftsfreiheit wurzelt in „einem großen und unerschütterlichen Glauben an die alles beherrschende Macht der Wahrheit. Der Irrtum mag eine Zeitlang in Blüte stehen, aber am Ende wird die Wahrheit siegen“ (385).

Als gläubiger Katholik stellt Newman freilich die Frage nach der Vereinbarkeit von wissenschaftlicher und religiöser Wahrheit. Seine Antwort lautet: Ja, sie lassen sich vereinbaren, Vernunft und Glauben sind keine Gegensätze, die Wahrheit der Wissenschaft widerlegt nicht die Wahrheit des Glaubens, es existiert nur *eine* Wahrheit (346, 372, 382). „Einen wirklichen Zusammenstoß zwischen Naturwissenschaft und Katholizismus kann es nicht geben. Natur und Gnade, Vernunft und Offenbarung haben denselben göttlichen Urheber; dessen Werke einander nicht widersprechen können“ (187). Nur vorübergehend könne Forschung „das Licht des Glaubens verdunkeln und zum Werkzeug des Unglaubens herabgewürdigt werden“ (323). Newman vertraut darauf: Wenn irgend etwas im Gegensatz zu den Glaubenslehren wissenschaftlich bewiesen zu sein scheint, so wird sich letztlich doch herausstellen, „daß dieser Punkt entweder nicht bewiesen ist oder gar keinen Widerspruch enthält oder aber keinem wirklichen Offenbarungsinhalt, sondern etwas anderem widerspricht, was man mit Offenbarung verwechselt hatte“ (376). Letzteres sei der Fall bei Kopernikus gewesen: Anfänglich ein Ärgernis für die Gläubigen, habe sich bei näherer Prüfung ergeben, daß die Auffassung, wonach die Erde feststeht und die Sonne um sie kreist, kein unverrückbares Dogma ist, sondern nur eine seit alters her überkommene allgemeine Anschauung war, die sich schließlich als falsch herausstellte (357f., 377).

Newmans Vertrauen in die Einheit von Wissenschaft und Glauben mag manchem Leser heute naiv vorkommen. Doch sollte man zweierlei bedenken. Zum einen befand sich die Wissenschaft vor einhundertfünfzig Jahren gleichsam noch im Stande der Unschuld; niemand konnte die Entwicklung voraussehen, die sie seither genommen hat, niemand sich vorstellen, daß sie einmal alle christlichen Glaubensinhalte hinsichtlich der Schöpfung in Frage stellen würde. Zum andern hielt Newman die Wissenschaftsfreiheit keineswegs für so schrankenlos (*unshackled*) (379), wie es auf den ersten Blick den Anschein hat. Bei näherem Hinsehen wird deutlich, daß er ihr klare Grenzen zieht. Er hält es für selbstverständlich, daß sich der Forscher darüber im klaren ist, „wieviel auf jedem Gebiet des Geisteslebens zu erkennen ist, wann wir uns mit dem Nichtwissen zufriedengeben müssen, in welcher Richtung ein Forschen aussichtslos und wo es vielversprechend ist, wo es sich in Schwierigkeiten, die für die Vernunft unlösbar sind, verwickeln, wo es sich in Geheimnissen verlieren und wo es dem Abgrunde zueilend wird“ (372). Darüber hinaus setzt er voraus, daß der Wissenschaftler die christlichen Grundüberzeugungen teilt, zumindest respektiert, daß er mit dem Dogma nicht in Konflikt kommt, daß er nicht in religiöse Angelegenheiten hineinredet und nicht leichtfertig

Glaubenssätze in Frage stellt (381). Das heißt: Für Newman ist die Wissenschaftsfreiheit an Voraussetzungen gebunden, die er für selbstverständlich hält und nicht weiter zur Diskussion stellt.

Die Universität ist für die Studenten da

Man kann, so Newman, eine Universität unter zwei Gesichtspunkten betrachten: unter dem der Wissenschaft oder unter dem der Studenten (94). Je nachdem, welchen Gesichtspunkt man wählt, sieht man in ihr mehr eine Einrichtung der Forschung oder eine der Lehre. Für Newman liegt der Akzent auf der Lehre. Bereits im Vorwort seines Buches erklärt er unmißverständlich: Das Streben der Universität gilt mehr der Verbreitung als dem Fortschritt des Wissens (5). Ihre Hauptaufgabe besteht darin, die Studenten zu unterrichten, und nicht darin, „die Interessen der Wissenschaft zu schützen und ihren Bereich zu erweitern“ (9). „Wäre ihr Ziel wissenschaftliche und philosophische Entdeckung“, sei nicht einzusehen, „warum eine Universität Studierende haben sollte“ (5). Man würde Newman allerdings mißverstehen, wollte man daraus schließen, Forschung habe an der Universität überhaupt nichts zu suchen. Er sieht in ihr nur nicht den Hauptzweck der Universität. Dafür führt er zwei Gründe an: Zum einen setzten Forschung und Lehre unterschiedliche Begabungen voraus, die selten in ein und derselben Person anzutreffen seien; zum andern gedeihe Forschung am besten in „Wissenschaftlichen Akademien“ und „Gelehrten Gesellschaften“, die keine Studenten haben und sich ganz auf die Forschung konzentrieren können (7f.).

„Liberal education“

Was ist für Newman der Zweck der Lehre? Newman spricht von *liberal education* (19, 99f., 146, 150, 186 et passim). Was damit gemeint ist, ist nicht leicht zu verstehen. Auch Newman tut sich mit einer Definition schwer. Er behilft sich zunächst einmal damit, daß er den Begriff gegen andere Bestimmungen der Universität abgrenzt – gegen „moralische oder religiöse Erziehung“, gegen „berufliche Schulung“ und gegen die „Ausbildung zum Forscher“ (115).

Für Newman besteht der Zweck des Studiums nicht, wie man vielleicht vermuten könnte, in der moralischen oder religiösen Erziehung: Der Zweck des Studiums ist in seinen Augen vielmehr intellektueller Natur (5, 114f.). Nicht, daß er die moralische und religiöse Erziehung für weniger wichtig hielt. Er empfand es als großes Unglück, daß da, wo Intelligenz vorhanden ist, häufig keine Tugend, und dort, wo Rechtschaffenheit ist, oft kein Talent sich findet. Sein Wunschtraum war, daß Wissenschaft und Religion „an ein und demselben Ort sich finden und durch dieselben Personen verwirklicht wer-

den“, „daß der denkende Laie religiös und der fromme Geistliche ein denkender Mensch sei“. ⁶ Er war jedoch der Meinung, die Erziehung zu Moral und Religiosität sei Sache der Kirche, Aufgabe der Universität sei die Erziehung des Intellekts (*the education of the intellect*) (144f.). Sowenig der Zweck des Studiums in der moralischen oder religiösen Erziehung liegt, so wenig liegt er in der beruflichen Schulung (134ff.). Selbstverständlich bestreitet er nicht, daß eine Universität auch beruflichen Interessen dient und Rechtswissenschaft, Chemie oder Medizin lehrt – „was fürwahr kann sie denn überhaupt lehren, wenn sie nicht etwas Bestimmtes lehrt?“ (145) –, nur hält er die berufliche Ausbildung nicht für die hauptsächliche oder gar ausschließliche Bestimmung der Universität“ (33). Die *liberal education* geht über die Vermittlung professioneller Kenntnisse und Fertigkeiten hinaus (115, 145). Schließlich sieht Newman den Zweck des Studiums auch nicht in der Ausbildung zum Forscher. Das Ziel der *liberal education* „ist nicht reines Wissen oder Wissen im Sinne von Wissensstoff“ (*liberal education is not mere knowledge, or knowledge considered in its matter*) (117).

Wenn die *liberal education* aber weder der religiösen noch der beruflichen noch der wissenschaftlichen Erziehung dient – wem dient sie dann?

„The cultivation of the intellect“

Der Begriff *liberal education* ist schwer faßbar. In gewisser Weise ist er ein Verlegenheitsbegriff. Newman verwendet ihn, weil es nach seiner Ansicht im Englischen keinen passenderen, allgemein anerkannten terminus gibt. Er spielt auf den griechischen Ausdruck *paideia* an; offenbar ist dies der Begriff, der dem, was er mit *liberal education* meint, am nächsten kommt (113f.). Im Deutschen bietet sich das Wort „Bildung“ an. Diese Bezeichnung wird in der deutschen Übersetzung von 1960 auch gebraucht, wenn im Original von *liberal education*, *liberal knowledge* oder *philosophical knowledge* die Rede ist. Aber diese Übersetzung führt leicht zu Mißverständnissen. Wenn wir von Bildung reden, meinen wir vornehmlich inhaltliche Bildung: Als gebildet gilt, wer über literarische Bildung verfügt. Zwar ist dieser Sprachgebrauch Newman nicht fremd – wir werden später noch darauf zurückkommen –, im Vordergrund steht bei ihm jedoch etwas anderes, nämlich das, was er *intellectual training*, *intellectual culture*, *culture of the intellect*, *cultivation of the intellect*, *perfection of the intellect* nennt (111, 113f., 122, 124, 142, 144f.). Das heißt: Für Newman besteht das Wesen der *liberal education* in erster Linie nicht im Erwerb von Wissen, sondern in der Schulung des Intellekts (111, 151). Was ist darunter zu verstehen, und was bedeutet das für das Studium? Was muß ein Student vor, neben oder – am besten – zusammen mit seinem

⁶ Zit. nach G. BIEMER, John Henry Newman (Anm. 1), 104.

Fachstudium auf der Universität lernen? Auf drei Dinge kommt Newman immer wieder zurück.

Als erstes muß er lernen, den Gedanken an praktischen Nutzen zurückzustellen und stattdessen nach Erkenntnis um ihrer selbst willen, sprich: nach Wahrheit zu streben. „Wahrheit jeglicher Art ist der eigentliche Gegenstand des Intellekts“, und die Schulung des Denkvermögens besteht daher vor allem darin, „daß man den Verstand fähig macht, die Wahrheit aufzunehmen und zu betrachten“ (134; vgl. 114). Im Unterschied zur beruflichen Ausbildung, ist die Schulung des Verstandes „nicht bloß ein Mittel zu einem über sie hinausgehenden Zweck“, sondern ein Ziel, das sich selbst genügt (97), sie ist Selbstzweck (103, 110, 135, 156). Auch wenn sie, wie wir später sehen werden, *indirekt* von großem praktischen Nutzen ist (98, 110), geht es ihr zunächst und zuvörderst nicht um „nützliches Wissen“ (*useful knowledge*), sondern um „freie Erkenntnis (*liberal knowledge*)“ (104), will sagen darum, die Dinge so zu sehen, wie sie wirklich sind, und nicht so, wie sie uns am meisten nützen (154, 156).

Zweitens muß der Student lernen, seinen Gesichtskreis zu erweitern (*to enlarge the mind*) (118, 122, 156). Darin steckt freilich nicht erst seit heute ein Dilemma. Auch Newman wußte, daß eine solche Ausweitung die Gefahr mit sich bringt, zu Lasten der Sorgfalt zu gehen. Er warnt die Studenten davor, ihre Kräfte zu zersplittern, zuviel auf einmal anzufangen und nichts zu Ende zu führen (127). Andererseits war er sich bewußt, „daß ein Mensch, der darauf abgerichtet worden ist, sein ganzes Denken einem einzigen Gegenstand zu widmen, selbst für diesen einzigen Gegenstand niemals ein guter Beurteiler sein wird“ (151). Er ist überzeugt: „Das Urteilsvermögen lebt vom Vergleichen und Unterscheiden“ (151); eine „Ausweitung des Geistes“ (*enlargement of mind*) ist daher unumgänglich. Dabei war er sich darüber im klaren: Erweitern kann man seinen Horizont nicht dadurch, daß man auf mehreren Feldern Fachkenntnisse erwirbt – man kann mit drei Spezialgebieten ebenso borniert sein wie mit einem –, sondern nur dadurch, daß man sich bemüht, eine Sache von verschiedenen Seiten her zu sehen, Zusammenhänge ins Auge zu fassen und gemeinsame Grundfragen zu entdecken.

Drittens muß der Student lernen, daß der Intellekt mehr ist als nur „ein Instrument zur Aufnahme von Tatsachen oder ein Behälter zu ihrer Speicherung“ (ebd.) und daß Studieren infolgedessen mehr bedeutet als „Informationen in sich hinein zu trinken“ (116). Weder Studium noch Lehre lassen sich als Erwerb oder Vermittlung von Wissen angemessen beschreiben. Was folgt daraus für die Universität?

Die Universität ist kein Nürnberger Trichter

In der Öffentlichkeit, so Newman, gilt die Universität gewöhnlich als eine Stätte, an der man über zahlreiche Gegenstände eine große Menge Wissen

erwirbt (115). Das ist nicht ganz falsch, aber ungenau und mißverständlich. Natürlich erwirbt man im Studium Wissen (*knowledge*). Aber Wissen ist nicht gleich Wissen. Es kann jemand noch so viele Kenntnisse besitzen „und doch nicht über den Vorhof des Wissens hinausgekommen sein. Vielleicht versteht er nicht einmal, was sein Mund ausspricht, und ist geistig blind für das, was unmittelbar und offen vor ihm zutage liegt. Es ist durchaus möglich, daß er die Dinge in ihrem Wesen nicht begreift ...“ (134). Die entscheidende Frage ist: Wie wird das Wissen erworben? Passiv, auf mechanischem Wege, ohne eigenes Zutun, oder aktiv, indem man sich selbst darum bemüht? Für Newman steht außer Frage, daß man Wissen nicht durch bloßen Unterricht erwirbt. Unterricht ist wichtig, aber Unterricht allein genügt nicht. Über Belehrung und Unterweisung (*instruction*) hinaus sind eigene Anstrengungen nötig. Mit der passiven Aufnahme (*passive reception*) von Wissensinhalten und mit angelernten Kenntnissen (*mere acquirement*) ist es nicht getan (13, 131, 135). Wissend wird man nicht schon dadurch, daß man in großer Menge Wissensstoff in sich aufnimmt, sondern dadurch, daß man sein Denkvermögen und seine Vernunft an dem Wissensstoff übt (120, 123 f., 127 ff., 156). Das heißt, daß man das, was man in Vorlesungen hört und in Büchern liest, nicht einfach im Gedächtnis speichert, sondern zu verstehen und zu begründen lernt und damit gleichsam aus sich selbst hervorbringt; daß man sich von dem neu erworbenen Wissen nicht beliebig hierhin oder dorthin treiben läßt, sondern versucht, es zu sichten, zu ordnen und zu meistern (120, 126); daß man das Wichtige vom weniger Wichtigen zu unterscheiden trachtet (154); daß man das Erkannte weiterdenkt, neue Fragen stellt und neue Antworten sucht (126); daß man neues mit altem Wissen verknüpft und das Rad nicht immer aufs neue glaubt erfinden zu müssen (117).

Für die Universität bedeutet das vor allem, daß sie weder eine bloße Schule (105, 116) noch gar eine „Gießerei, Münzstätte oder Tretmühle“ (*not a foundry, or a mint, or a treadmill*), sprich: Paukanstalt ist (129). Gewiß, ganz ohne Paukerei geht es im Studium nicht ab, und ohne ein bestimmtes Maß an Reglementierung ist keine Universität denkbar. Abgesehen davon, daß nur wenige Studenten „ohne den Antrieb und die Unterstützung eines Lehrers auskommen“ (131), erfordert jedes Studium eine gewisse Ordnung. Auch und gerade die Schulung des Intellekts bedarf der geistigen „Disziplin und Gewöhnung“ (135). Dennoch wäre es kontraproduktiv, ließe man die Studenten keine eigenen Wege gehen. Die Selbständigkeit der Studierenden gehört zu den Voraussetzungen eines erfolgreichen Universitätsstudiums. *Liberal education* beginnt mit Selbstbildung (*self-education*) (131), und die beste Ausbildung ist Hilfe zur Selbstbildung.

Newman warnt davor, die Universität zum Nürnberger Trichter zu machen und das Gedächtnis der Studierenden mit einer Unmenge unverdauten Wissens vollzustopfen. Die Folgen seien deprimierend: Die Studenten „haben

zu viel zu bewältigen, um noch zum Denken und Forschen zu kommen ... Sie eignen sich ganze Wissenschaften auf bloßen Glauben hin an ... Sie verlassen die Stätte ihrer Bildung zerstreut und abgespannt von den vielen Gegenständen, die sie in Wirklichkeit niemals meistern gelernt haben, und zugleich so oberflächlich, daß sie ihre Oberflächlichkeit nicht einmal erkennen“ (132). Gäbe es nur die Wahl zwischen einer perfekten Lehr- und Lernmaschine und dem Selbststudium, wäre letzteres vorzuziehen. „Verschließt dem Jünger der Wissenschaft die Tore eurer Colleges, laßt ihn auf das Suchen und Ringen des eigenen Geistes allein angewiesen bleiben, und er wird gewinnen, da ihm der Eintritt in euer Babel erspart bleibt!“ (131)

Vom Nutzen der Universität

Für Newman verfolgt die Universität „weder moralische noch wirtschaftliche Zwecke. Es ist nicht ihr Beruf, den Geist zu praktischer oder pflichtgemäßer Tätigkeit anzuleiten. Ihre Obliegenheit besteht in der Ausbildung des Verstandes. Mehr braucht sie ihren Schülern nicht zu geben; sie hat ihr Werk vollbracht, wenn sie das getan hat“ (*A University ... contemplates neither moral impression nor mechanical production; it professes to exercise the mind neither in art nor in duty; its function is intellectual culture; here it may leave its scholars, and it has done its work when it has done as much as this*) (114). Kein Zweifel, mit dieser These verstörte Newman nicht nur seine Auftraggeber, die irischen Bischöfe, die in der moralischen und religiösen Erziehung der Studierenden eine der Kernaufgaben – wenn nicht die Hauptaufgabe – ihrer Neugründung sahen; er legte sich auch mit jenen Autoren an, die die Universität in erster Linie als Berufsausbildungsanstalt verstanden und die beharrlich wissen wollten, wie sich die Kosten einer Universität überhaupt rechtfertigen lassen, „wenn sie uns nicht lehrt, wie wir unsere Produktion erhöhen, unseren Boden ertragfähiger gestalten oder unsere Volkswirtschaft verbessern können; oder, wenn sie nicht schnurstracks den einen zum Rechtsanwalt, den andern zum Ingenieur oder den dritten zum Chirurgen macht, oder wenn sie nicht wenigstens zu Entdeckungen auf dem Gebiet der Chemie, der Astronomie, der Geologie ... und jeder anderen Art von Wissenschaft führt“ (135 f.).

Die Frage nach dem Nutzen der Universität war immer Gegenstand heftiger Kontroversen gewesen. Auch zu Lebzeiten Newmans forderten zahlreiche Autoren die Universitäten auf, ihre Studienprogramme an praktischen Zielen auszurichten und ihre Ergebnisse „wäg- und meßbar“ zu machen. „Mit nichts anderem wollten sie sich zufriedengeben als mit der Reform der Universität nach den Grundsätzen der Philosophie der Nützlichkeit, einer Philosophie, die ihrer Meinung nach nur verkündet zu werden braucht, um sofortiger Aufnahme gewiß zu sein.“ (136) Konsequenterweise empfahlen einige von ihnen, die Geisteswissenschaften (*moral and mental sciences*) kurzerhand abzuschaffen (59).

Newman räumt ein: Die Behauptung, „nur das Nützliche sei erstrebenswert und das Leben nicht lang genug, um es an interessante, seltsame oder glänzende Spielereien zu verschwenden, hat etwas bestechendes. Ja, in gewissem Sinne, das will ich zugeben, ist sie mehr als bestechend, sie ist wahr“ (142). Trotzdem beharrt er darauf, daß die „freie“, nicht-berufliche Erziehung, auch wenn sie keinen unmittelbaren, nach Heller und Pfennig zu bemessenden Gewinn abwirft, nicht nutzlos ist (143 f.). Recht verstanden ist sie „so nützlich wie die Wissenschaft vom Wohlstand oder die Wissenschaft von der Gesundheit, obgleich sie weniger leicht auf eine Methode zu bringen und weniger greifbar, weniger bestimmt und weniger vollständig in ihrem Ergebnis ist“ (155).

Newman baut darauf, daß die *liberal education* sowohl dem Einzelnen, dem Beruf, der Wissenschaft wie der Gesellschaft zugute kommt. Seine Erwartungen sind hoch.

Für den Einzelnen verspricht er sich nicht nur, daß die *liberal education* sein Denkvermögen stärkt (135), seine Urteilskraft schärft (154, ähnl. 198), seinen Horizont erweitert (116); sie soll, darüber hinaus, auch zu einer bestimmten geistigen Verfassung beitragen. „Eine Verfassung des Geistes (*a habit of mind*) wird geformt, die das ganze Leben hindurch anhält“ und deren charakteristische Merkmale Freiheit, Unvoreingenommenheit, Gelassenheit, Maßhalten und Weisheit (*freedom, equitableness, calmness, moderation and wisdom*) sind (96). Newman bezeichnet diese Verfassung als „philosophischen Haltung“ (*philosophical habit*) (ebd.). Er hofft: Wer selbständig denken kann, ist nicht gezwungen, alles zu glauben. Wer nach Erkenntnis strebt, hat gelernt, eigene wie fremde Voreingenommenheiten zu durchschauen. Wer die Masse der auf ihn einstürmenden Tatsachen zu ordnen vermag, braucht nicht bei jeder neuen Erkenntnis in Verwirrung zu geraten. Wer „nicht von einer einzigen Sache besessen ist, hegt keine übertriebene Meinung von deren Wichtigkeit“. Wer „in jedem Anfang das Ende, in jedem Ende den Ursprung, in jeder Ausnahme das Gesetz und in jeder Verzögerung das Ziel erkennt“, darf weise genannt werden (123 f.). Selbstverständlich weiß Newman, daß alle diese Eigenschaften höchstens annähernd zu erreichen sind (135). Er sagt nicht: Die Schulung des Intellekts bewirkt Selbständigkeit, Unvoreingenommenheit, Gelassenheit und so weiter, sondern nur: Sie fördert Selbständigkeit, Unvoreingenommenheit, Gelassenheit und Maßhalten im Denken; im besten Falle bringt sie uns vielleicht sogar der Weisheit näher.

Auch in Bezug auf den Beruf ist Newman überzeugt, daß sich die *liberal education* auszahlt. Wer „denken, urteilen, vergleichen, unterscheiden und analysieren“ kann, wird dadurch nicht schon zum Rechtsanwalt, Chemiker oder Ingenieur; doch wird es ihm nicht schwerfallen, mit Hilfe dieser Fähigkeiten in jeden gedanklichen Stoff einzudringen und die erforderlichen beruflichen Kenntnisse und Fertigkeiten zu erwerben (145, vgl. 11). Welche Bedeu-

tung dem intellektuellen Training zukommt, zeigt sich namentlich dann, wenn es um Aufgaben geht, die die Routine überschreiten und auf neue Fragen neue Antworten zu finden sind. Dann ist derjenige, der imstande ist, selbstständig zu denken und zu forschen, demjenigen überlegen, der in der Ausbildung nur gelernt hat, auf bekannte Fragen die bekannten Antworten zu geben.

Noch etwas kommt hinzu. Im Unterschied zu einer Ausbildung, die ausschließlich auf die Bedürfnisse der Praxis ausgerichtet ist, hofft Newman, daß die *liberal education* der Gefahr vorbeugt, daß der Gesichtskreis des Einzelnen schrumpft und seine geistigen Kräfte verdorren, bis er „einem untergeordneten Teil einer mächtigen Maschinerie gleicht, nützlich an seiner Stelle, aber außerhalb (der Arbeitswelt) unbedeutend und wertlos“ (147). Mit Edward Copleston, einem zeitgenössischen Autor, ist er der Meinung: „Wenn es notwendig ist – und das ist es ohne jede Frage –, daß die Gesellschaft zur ordentlichen Erfüllung ihrer verschiedenen Pflichten sich teilt und unterteilt, so müssen wir uns dennoch davor hüten, uns ganz und gar der Führung dieses Systems anzuvertrauen“ (ebd.). Das heißt: Für Newman ist *liberal education* das, was für Platon *paideia*, für die preußischen Reformer „Bildung“ gewesen ist: der Versuch, die geistige Selbstständigkeit des Einzelnen zu stärken und ein Gegengewicht gegen Spezialisierung und Funktionalisierung zu schaffen.

Dem Fachwissenschaftler soll die *liberal education* helfen, über die Zäune seines Spezialgebietes hinauszuschauen und sich der Grenzen seines Faches bewußt zu werden. Es ist ein Unterschied, ob ein Professor der Rechte, der Medizin, der Geologie oder der Volkswirtschaft seine Wissenschaft ohne Berücksichtigung benachbarter Fächer betreibt oder ob er bestrebt ist, sein Fach im Zusammenhang mit anderen Fächern zu lehren. Im ersteren Falle ist zu befürchten, daß sein Horizont, von vielerlei Anregungen abgeschnitten, sich verengt. Im letzteren Falle hat er die Chance, „eine besondere Klarheit und Weite des Geistes, Freiheit und Selbstbeherrschung“ (*special illumination and largeness of mind and freedom and self-possession*) zu gewinnen (145 f.). „Es gibt keine Wissenschaft, die nicht etwas anderes zu sagen weiß, wenn man sie als Teil eines Ganzen betrachtet, und etwas anderes, wenn man sie ... ohne die Schutzwache anderer Wissenschaften für sich allein ins Auge faßt.“ (94)

Schließlich sieht Newman in der *liberal education* „die beste und höchste Form der intellektuellen Bildung für das soziale und politische Leben“ (183). Wie das zu verstehen ist, darüber finden sich bei ihm allerdings nur wenige Andeutungen. Offenbar hofft er, daß sich die *intellectual culture*, die ja eine Frucht der *liberal education* ist, auch bei der Erörterung der öffentlichen Angelegenheiten bewährt. Normalerweise, schreibt er, zeichnen sich politische Erörterungen durch Oberflächlichkeit und Mangel an geistiger Schulung aus. Viele erkennen nicht die Schwierigkeiten der Probleme oder „begreifen nicht,

worauf es ankommt“. Andere sind hoffnungslos „starrsinnig und voreingenommen“. Wieder andere sind so „maßlos“, „daß es für eine gute Sache kein schlimmeres Unglück gibt, als wenn sie sich ihrer bemächtigen“ (11). Newman setzt darauf, daß die universitäre Ausbildung zu etwas mehr Rationalität führt und das intellektuelle Niveau der Diskussionen hebt (154). Wer gewohnt ist, „methodisch zu verfahren, von feststehenden Tatsachen auszugehen, beim Fortschreiten sich seines Bodens zu versichern, klar zu unterscheiden, was er weiß und was er nicht weiß“, der wird, so glaubt er, „nur Ungeduld und Abscheu empfinden über willkürlich aufgestellte Theorien, aufdringliche Sophistereien und verblüffende Paradoxien, die halbgebildete und oberflächliche Geister mit sich fortreißen“ (13). Auch und gerade in diesem Punkt zeigt sich, welche hohen Erwartungen Newman in die Universität setzt: So wie die Medizin der Gesundheit des Körpers, die Religion der Gesundheit der Seele dient, so soll die Universität der Gesundheit des Intellekts (*health of the intellect*) dienen (115, 142).

Damit sind aber noch nicht alle Aspekte des Nutzens der *liberal education* aufgezählt. Es gibt noch einen weiteren Aspekt: den Nutzen für die Überlieferung.

Die Rolle der Philosophischen Fakultät

Newman versteht unter *liberal education* nicht nur die Schulung des Verstandes (*the cultivation of the intellect*), sondern auch den Erwerb von Bildungsinhalten. Während zur „formalen“ Verstandesbildung seiner Ansicht nach alle Fakultäten beitragen können, sind für die „inhaltliche“ Bildung in erster Linie bestimmte Fächer zuständig.

In einem Vortrag über „Christianity and Letters“ führt er aus: Die nützlichen Kenntnisse zu fördern sei *eine* Sache, den Geist zu bilden (*to cultivate the mind*) eine andere (221). Für letztere, die „inhaltliche“ Bildung, seien traditionellerweise vornehmlich die *artes liberales* verantwortlich. Sie, die nicht auf bestimmte spezialisierte Berufe vorbereiten, seien seit jeher „das Werkzeug der Bildung (*education*) und der Nährboden der Kultur (*civilization*) gewesen“ (220). Zwar hätten die der Professionalisierung dienenden Fakultäten – die Theologie, die Rechtswissenschaft und die Medizin – wiederholt versucht, die vermeintlich unnützen *artes* in den Schatten zu stellen, doch sei ihnen dies allenfalls vorübergehend gelungen; am Ende habe „der Instinkt der Kultur“ stets die Oberhand behalten. „Die Gefahr ging vorüber, und die Studien, die zu erlöschen schienen, gewannen ihren alten Platz zurück und wurden wie zuvor als die besten Mittel der Geistesbildung (*mental cultivation*) ... anerkannt“ (221).

Newman zweifelt nicht daran, daß, *mutatis mutandis*, die *artes liberales* auch heute noch unentbehrlich sind. „Bei allem Glanz der modernen Wissenschaft, bei all ihren erstaunlichen Entdeckungen und nützlichen Errungen-

schaften ... wäre uns nicht damit gedient, wenn man (die „freien Künste“) von dem Platz verdrängen wollte, den sie zu allen Zeiten im Bildungswesen eingenommen haben“ (221 f.). In Newmans Universität übernahm die „School of Philosophy and Letters“ die Funktion der Artitenfakultät. Der allgemeinen Wissenschaftsentwicklung entsprechend entsprach deren Fächerspektrum freilich nicht mehr dem mathematischen Quadrivium (Geometrie, Arithmetik, Astronomie, Musiktheorie) und auch nur bedingt noch dem literarischen Trivium (Grammatik, Dialektik, Rhetorik) der alten *artes*. Im Zentrum stand vielmehr ein neuer „Dreiweg“: die Philosophie, die Geschichte und die Literatur.

Für Newman handelt es sich dabei um keine beliebige Fächerkombination. So groß die Unterschiede zwischen Philosophie, Geschichte und Literatur auch sind, es gibt ein gemeinsames Band, das sie zusammenhält: Sie befassen sich unter verschiedenen Gesichtspunkten mit ein und demselben Gegenstand – dem Menschen als einem geistigen, sozialen und moralischen Wesen. Sie beschäftigen sich mit dem, was er ist, was er sein will, was er sein soll; sie bewahren seine Gedanken, seine Taten und seine Schicksale; sie überliefern seine Hoffnungen und seine Niederlagen. Einzelne geben sie einseitiges und unvollkommenes Bild des Menschen; zusammengekommen ergänzen und berichtigen sie einander. Und erst aus dieser Zusammenschau läßt sich die rechte Art, über den Menschen nachzudenken, gewinnen (152 f.).

Verteidigung der Literatur

Von den drei „Hauptbildungsfächern“ (211) – der Philosophie, der Geschichte und der Literatur – widmet Newman der letzteren besondere Aufmerksamkeit. Offenbar war ihre Existenzberechtigung an einer katholischen Universität nicht selbstverständlich. Namentlich drei Einwände scheint es gegen sie gegeben zu haben.

Erstens der Einwand mangelnder Ernsthaftigkeit (227). Gewiß, bemerkt Newman, gibt es Autoren, für die Literatur vorwiegend ein Spiel mit Worten ist: „Sie setzen auf Worte und vernachlässigen darüber die Gedanken und Dinge.“ (237) Aber solche Autoren gehören nicht zum Studienprogramm der „School of Philosophy and Letters“. In deren Veranstaltungen geht es vielmehr um Dichter wie Homer, Pindar oder Shakespeare (234), für die „Gedanke und Sprache untrennbar miteinander verbunden“ sind (232). Newman erinnert an das griechische Wort *logos*, das sowohl Vernunft (*reason*) als auch Rede (*speech*) bedeutet (ebd.). Er selbst gebraucht in diesem Zusammenhang die schöne Formulierung: „Stil ist ein Hinausdenken“ – zu ergänzen ist: aus der Sache – „in Sprache“ – *style is a thinking out into language* (ebd.).

Zweitens der Einwand mangelnder Wissenschaftlichkeit. Die Literatur, sagt Newman, ist subjektiv und persönlich (230 f.), sie „liefert keine Beweise;

... sie überredet, anstatt zu überzeugen; sie verführt und nimmt gefangen“ (198). Aber daraus folgt nicht, daß für die Literatur an der Universität kein Platz wäre. Wir können uns gar nicht erlauben, die „Ideen, Gedanken, Gefühle, Vorstellungen und Bestrebungen“, „die Kontrastierungen, Vergleiche, Unterscheidungen und Entwürfe“, die „Ansichten“ und „Urteile über Leben, Sitten und Geschichte“, die „Tiefe und Klugheit“ ... – kurz: alles das, was den klassischen Autor auszeichnet und die große Literatur ausmacht, zu vernachlässigen oder unbeachtet zu lassen (232), auch wenn es im strengen Sinne des Wortes der wissenschaftlichen Begründung entbehrt.

Drittens der Einwand mangelnder Moral. Newman leugnet nicht, daß die Literatur vom Standpunkt der Moral und der Religion aus gesehen manches Anfechtbare enthält. Aber er zieht daraus nicht den Schluß, an einer katholischen Universität dürfe, wenn überhaupt, allenfalls katholische Literatur gelehrt werden (195). Gewiß könne man eine Blütenlese erhabener christlicher Beispiele zusammenstellen, aber damit verzichte man nur auf die Darstellung des Menschen, wie er ist, und imaginiere ein Wunschbild; den Namen Literatur verdiene eine solche Sammlung nicht. Der Sinn der Literatur bestehe gerade darin, ein ungeschminktes Bild des Menschen zu geben. „Die Literatur verhält sich zum Menschen, wie die Naturwissenschaften sich zur Natur verhalten. Sie ist seine Geschichte. Der Mensch besteht aus Leib und Seele; er denkt und handelt; er hat Begierden, Leidenschaften, Gemütsbewegungen, Beweggründe, Pläne. Er kämpft in sich den lebenslangen Kampf zwischen Neigung und Pflicht. Er hat einen fruchtbaren und fähigen Verstand. Er ist für das Gemeinschaftsleben geschaffen, und das Leben in der Gemeinschaft verändert und vervielfältigt in endlosen Kombinationen seine persönlichen Charaktereigenschaften, die sittlichen wie die intellektuellen. All dies macht sein Leben aus. Die Literatur ist der Ausdruck alles dessen. Daher ist die Literatur in gewisser Hinsicht für den Menschen allgemein betrachtet, was die Selbstbiographie für den einzelnen bedeutet, nämlich seine Lebensbeschreibung.“ (193f., vgl. 195) Newman folgert daraus: „Wenn unter Literatur die Offenbarung der menschlichen Natur in menschlicher Sprache verstanden wird, so kann man sie nur in der Welt suchen. Man nehme sie hin, wie sie ist ... und nicht, wie man sie wohl wünschen könnte.“ (197). „Will man eine Literatur von Heiligen, so Sorge man zuerst für eine Nation von Heiligen.“ (196)

Konsequenterweise lehnt Newman jede Zensur ab. Auch an einer Katholischen Universität müssen die Studierenden Zugang zu allen Autoren haben (198). „Warum die Verbreitung von Büchern hindern, die den eurigen entgegengesetzte religiöse Anschauungen vertreten. ... Die Wahrheit ist kühn und ohne Mißtrauen; Mangel an Selbstvertrauen ist der Stempel der Unwahrhaftigkeit“ – *Truth is bold and unsuspecting; want of self-reliance is the mark of falsehood.* (72)

Zur grundsätzlichen Bedeutung der Literatur für die Bildung sagt Newman: „Selbst wenn wir es könnten, würden wir unsere Pflicht versäumen, wenn wir die Literatur bei der Bildung unberücksichtigt ließen. Denn wozu bilden wir, wenn wir nicht auf die Welt vorbereiten? – *for why do we educate, except to prepare for the world?*“ (197) Eine Universität „ist kein Kloster und kein Seminar. Sie ist eine Stätte, an der Menschen aus der Welt für die Welt (*of the world for the world*) tauglich gemacht werden.“ (ebd.)

Fazit: Sowenig der Gläubige vor den Erkenntnissen der Naturwissenschaft die Augen verschließen darf, sowenig darf er die Auseinandersetzung mit der weltlichen Literatur scheuen. „Man kann nicht in unruhigem Wasser schwimmen lernen, wenn man sich nie hineinwagt.“ (197; vgl. 382f.). „Glaube muß geprüft und erprobt werden, ob er Glaube *ist*.“ „Unter einer Glasglocke oder in einem Treibhaus“, als „kostbare, zarte Pflanze“, kann sich der Glaube nicht entfalten. „Der Glaube ist ein unerbittliches Prinzip in uns, das schwere Lasten und harte Arbeit erträgt, sonst ist er sehr wenig wert.“ (Briefe 243)

Athen und Jerusalem

Bleibt die Frage nach den Gegenständen der Bildung, den Bildungsinhalten. Welche Themen, welche Autoren, welche Werke soll der Student der Philosophie, der Geschichte, der Literatur zum Zwecke der Bildung studieren? Newmans besondere Liebe gilt der antiken Philosophie, der antiken Geschichte und der antiken Literatur. Er war überzeugt: Das Studium der griechischen und römischen Dichter, Geschichtsschreiber und Philosophen „entwickelt, veredelt und bereichert“ die Kräfte des Geistes am besten (221). „Die Klassiker, der Gedankenkreis, den sie erschließen und die Studien, zu denen sie anregen ... sind im großen und ganzen immer das Mittel der Bildung gewesen, die sich der orbis terrarum der Kultur zunutze gemacht hat.“ (216)⁷

Für eine Katholische Universität ist das Gewicht, das Newman den klassischen Studien im Lehrprogramm zumißt, bemerkenswert. Die Frage liegt nahe: Wo bleiben die klassischen Texte des Christentums, wo bleibt das „Buch der Bücher“, wo bleiben die Kirchenväter, wo die großen christlichen Dichter? Natürlich hat Newman sie nicht vergessen. Religiöse Bildung versteht sich für ihn von selbst und braucht deshalb nicht näher thematisiert zu werden. Weltliche und religiöse Bildung gehören nach seinem Verständnis zusammen; sie bedingen und ergänzen einander, auch wenn sie von ganz verschiedener Art sind (71, 223). „Während wir uns in Freude und dankbarer Erinnerung nach Griechenland und Athen zurückwenden und in jenem berühmten Land

⁷ In seinen Vorträgen nennt Newman in diesem Zusammenhang zahlreiche Namen. In der Philosophie vor allem Platon, Aristoteles, Cicero, Seneca; in der Geschichtsschreibung Herodot, Thukydides, Sallust, Livius, Tacitus; in der Dichtung Hesiod, Pindar, Aischylos, Sophokles, Euripides, Theokrit, Terenz, Vergil, Horaz, Ovid (237–240, 292, 297, 299–302).

die Quelle und die Schule der Geistesbildung (*intellectual culture*) erkennen, wäre es in der Tat seltsam, wenn wir vergäßen, unsere Blicke noch weiter südwärts zu richten und uns zu beugen vor einem weit herrlicheren Licht, vor einem weit heiligeren Orakel der Wahrheit, dem Ursprung einer anderen Art von Wissen, erhaben und übernatürlich, das in Palästina beheimatet ist. Jerusalem ist die Hauptquelle des religiösen, wie Athen die des weltlichen Wissens.“ (222 f.)

Hinter Newmans leidenschaftlichem Eintreten für diese beiden Kulturen steckt mehr als nur eine persönliche Vorliebe: „Athen“ und „Jerusalem“ sind in seinen Augen die zwei Wurzeln der modernen europäischen Kultur. „Die Kultur der neueren Zeit ... ist die unmittelbare Erbin oder besser, mutatis mutandis, die Fortsetzung der Kultur, die in Palästina und Griechenland ihren Anfang genommen hat.“ (214). Aufgabe der Universität ist es, mitzuhelfen, dieses Erbe zu bewahren und zu tradieren, und zwar als Einheit zu bewahren und als Einheit zu tradieren. Die beiden Überlieferungen – die von Moses und David und die von Homer und Aristoteles – wieder voneinander trennen, „würde bedeuten, den Tempel Judas wiederaufzubauen und den Hain des Akademos aufs neue zu pflanzen“ (223).

Eine Universität kann auf zweierlei Weise zur Bewahrung dieses Erbes beitragen. Einmal durch Forschung, will sagen dadurch, daß sie für zuverlässige Textausgaben und gründliche Kommentare sorgt, daß sie den historischen Hintergrund der einzelnen Werke aufhellt, ihre Entstehungs- und Wirkungsgeschichte untersucht und der Frage nachgeht, was sie uns heute noch zu sagen haben. Sodann aber dadurch, daß sie die Studenten zum Lesen der großen Autoren bringt und sie dazu anhält, ihre eigenen Erfahrungen mit dieser Lektüre zu machen. In der Tradition Oxfords spielt dieser Aspekt bis heute eine besondere Rolle. Auch Newman steht in dieser Tradition und sieht den Zweck einer Universitätsbildung (*university education*) nicht zuletzt dann erfüllt, wenn sie auf Seiten der Studenten zu einer „ausgedehnten Belesenheit in den Meisterwerken der großen Geister“ führt (195).

Eine universitäre Bildung, so hatten wir gesehen (S. 23–26), ist nützlich für den Einzelnen, den Beruf, die Wissenschaft und die Gesellschaft. Nunmehr zeigt sich ein weiterer Nutzen: der Nutzen für die Überlieferung. Wobei es auf die Lehre nicht weniger ankommt als auf die Forschung. Ein Erbe ist nicht schon dann gesichert, wenn eine Reihe von Spezialisten sich wissenschaftlich damit beschäftigt, sondern erst dann, wenn etwas von der Substanz dieses Erbes in die allgemeine Bildung eingeht, mit anderen Worten, wenn es gelingt, jungen Menschen dieses Erbe nahezubringen und in ihnen das Gefühl zu erwecken, hier ist etwas, mit dem auseinanderzusetzen sich nicht nur im Hinblick auf den späteren Beruf lohnt.

Klara Fey († 1894) und die „Schwestern vom armen Kinde Jesus“.

Eine Initiative zur „Familiarisierung“
der ultramontanen Ideen- und Lebenswelt

Zu den bedeutendsten Ordensgründungen, die während des 19. Jahrhunderts in Preußen unternommen wurden, zählen die auf Klara Fey zurückgehenden „Schwestern vom armen Kinde Jesus“: 1844 wurde diese Gemeinschaft in Aachen ins Leben gerufen, der 1858 bereits 284 Mitglieder angehörten. 1865, also nach nur sechs weiteren Jahren, hatte sich diese Zahl nochmals knapp verdoppelt, so daß damals in 28 Niederlassungen insgesamt 502 Schwestern tätig waren. Diese Mitgliederzahl sollte im Jahre 1870 sogar weiter auf über 700 Schwestern ansteigen¹. Im Jahre 1872 zählte das Aachener Mutterhaus allein in Preußen 23 Tochterhäuser. Überdies gab es den Schwestern vom armen Kinde Jesus angegliederte Niederlassungen in Bayern, Österreich und Luxemburg. Um 1870 unterrichteten die Schwestern 12.000 vornehmlich arme Schülerinnen. 35 Gemeinde-Elementarschulen trug die Kongregation allein in der Stadt Aachen; unter Mitberücksichtigung der Schulen im Aachener Umland kam man auf 84 Gemeinde-Elementarschulen. Darüber hinaus unterhielten die Aachener Schwestern drei öffentliche Waisenhäuser, in denen insgesamt mehr als 500 Kinder betreut wurden². Die große Anzahl der in knapp drei Jahrzehnten eingerichteten Ordensniederlassungen spiegelt die Not geradezu massenhafter Pauperisierung wider, die in Aachen und Umgebung seit etwa 1830 herrschte. Sie ging einher mit einer wirtschaftlichen Verlagerung von der traditionellen heimgewerblichen Produktion hin zur Fabrikproduktion³. Bemerkenswerterweise war dieser Wandel in den Sozialverhältnissen in Aachen wie in vielen anderen preußischen Zentren der Indus-

¹ Relinda MEIWES, „Arbeiterinnen des Herrn“. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert (Geschichte und Geschlechter 30) Frankfurt – New York 2000, 200 f.

² Elisabeth FISCHER-HOLZ, Clara Fey. Gründerin des Ordens der Schwestern vom armen Kinde Jesus (1815–1894), in: DIES. (Hg.), Anruf und Antwort. Bedeutende Frauen aus dem Raum der Euregio Maas-Rhein, Aachen 1991, 3 Bde., hier 1, 19–33, 31.

³ Jürgen HERRES, Städtische Gesellschaft und katholische Vereine im Rheinland 1840–1870, Essen 1996, 90 weist darauf hin, daß 1846 mehr als 20 Prozent der in Aachen ansässigen Familien von der Armenunterstützung lebten; umfassend auch DERS., „Die geringen Klassen und der Mittelstand“ gehen „täglich mehr der Verarmung entgegen“. Zur Sozialgeschichte der „Fabrikstadt“ Aachen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 98/99 (1993) 381–446.

trialisierung von Neuansätzen im Bereich des religiös-caritativen Engagements begleitet⁴.

Während Relinda Meiwes die sozialgeschichtliche Verortung und sozial-caritative Wirksamkeit der Schwestern vom armen Kinde Jesus jüngst scharfsinnig dahingehend charakterisiert hat, daß sie die Mitglieder dieser Kongregation als „Arbeiterinnen des Herrn“ zugunsten von Mädchen aus armen Arbeiterhaushalten einstufte⁵, ist der größere spiritualitätsgeschichtliche Horizont, unter dem sich dieses sozialarbeiterische und schulpädagogische Engagement für arme Mädchen vollzog, bislang noch kaum in den Blickpunkt der Forschung getreten. Im folgenden soll die am Leitbild des Jesuskinds und der Heiligen Familie orientierte Spiritualität der Klara Fey untersucht und religions- wie sozialgeschichtlich als Beitrag zu einer bislang kaum wahrgenommenen Ausrichtung des katholischen Milieus am Ideal der Heiligen Familie von Nazareth verortet werden. Die geistliche Orientierung des päpstlich-römischen – insofern ultramontanen⁶ – Ghettos, in die sich auch Klara Fey einordnete, sei hier thesenartig vorweggenommen: Aus der Perspektive der konservativen Katholiken ist die Heilige Familie von Nazareth als ein raum- und zeitübergreifendes ‚Sakrotop‘ zu kennzeichnen, das bis ins 19. Jahrhundert fort dauerte. Mit Hilfe dieser ‚Konstruktion‘ vermochte sich das zeitgenössische katholische Milieu als innerweltlich unableitbarer ‚Sakralraum‘ aus der Profanität der allein innerweltlich hergeleiteten und dem Gedankengut der Aufklärung verpflichteten Kausalitäten herauszuheben.

Im Hintergrund: Das romantische Kinder- und Familienideal

Die für den ultramontanen Katholizismus im Deutschen Reich während des 19. Jahrhunderts charakteristische „Orientierung am Kinde“⁷ ist allein vor dem Hintergrund der romantischen Bewegung und der ihr eigenen Kinderliebe zu verstehen. Diese Ausrichtung der Romantik am Idealbild des Kindes

⁴ MEIWES, „Arbeiterinnen des Herrn“, 29 kommentiert: „Sozialer und ökonomischer Wandel und religiöse Erneuerung waren in Aachen parallel verlaufende Entwicklungen, wobei die sozialen Verhältnisse für die Frauen von zentraler Bedeutung waren.“

⁵ MEIWES, „Arbeiterinnen des Herrn“, bes. 117–301.

⁶ Der Terminus „ultramontan“ wird hier in seiner erst im 20. Jahrhundert herausgebildeten deskriptiven Bedeutung gebraucht. Zum Ultramontanismusbegriff s. Heinrich LINN, Ultramontanismus in Köln. Domkapitular Baudri an der Seite Erzbischof Geissels während des Vormärz (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 22) Siegburg 1987, 73–76; Otto WEISS, Der Ultramontanismus. Grundlagen – Vorgeschichte – Struktur, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte (1978) 822–877; Christoph WEBER, Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus, in: Wilfried LOTH (Hg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne (Konfession und Gesellschaft 3) Stuttgart – Berlin – Köln 1991, 20–34.

⁷ Entsprechend lautet der Titel von Heinrich SPAEMANN, Orientierung am Kinde, Meditationsskizzen zu Mt 18,3, Düsseldorf 1967.

basiert maßgeblich auf dem Geburtenüberschuß und dem geringen Durchschnittsalter der damaligen Gesellschaft. In Zahlen spiegelt die historische Demographie für das Deutsche Reich während des 19. Jahrhunderts eine Altersverteilung der Bevölkerung wider, wie sie heutzutage in vielen materiell armen Ländern Afrikas, Lateinamerikas und Asiens anzutreffen ist: „Die Gesellschaft [im Deutschen Reich] ist eine jugendliche Gesellschaft, durchschnittlich ein Drittel der Bevölkerung ist unter 15, nur fünf bis acht Prozent über 61.“⁸

Die zahlenmäßige Zunahme der Kinder hatte zwei Folgen: Zum einen stand – durchaus auch im Sinne einer Gegenreaktion auf die aufklärerische Wertschätzung der Vernunft – all das in höchstem Ansehen, was entsprechend zeitgenössischer Auffassung die Urtümlichkeit und Unmittelbarkeit der Kinder widerspiegelte. Zum anderen begann man besonders innerhalb des Bürgertums zu fragen, in welcher Weise man dem Kind mit seinen altersspezifischen Bedürfnissen innerfamiliär in bester Weise gerecht werden könne. Angesichts dieser Prämissen sprachen sich die Menschen, die damals ‚modern‘ sein wollten und es sich materiell leisten konnten, für eine lebenspraktische Umsetzung des romantischen Kinder- und Familienkultes aus⁹. – Die Ausstrahlungskraft dieser im 19. Jahrhundert anfänglich besonders vom liberalen Bürgertum vertretenen und in den Grundzügen noch zu erläuternden Leitvorstellung läßt sich daran ermessen, daß sie sich auch auf das kirchliche Leben auszuwirken begann.

⁸ Thomas NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München 1994, 110; auch Markus SCHWERING, *Zeitkontext. Einflüsse und Wirkungen. Zeitgeschichte*, in: Helmut SCHANZE (Hg.), *Romantik-Handbuch* Stuttgart 1994, 16–30, hier 28 f.

⁹ Rebekka HABERMAS, *Parent-Child Relationships in the Nineteenth Century*, in: *German History* 16 (1998) 43–55 weist darauf hin, daß sich Eltern in zuvor unbekannter Selbstlosigkeit zugunsten ihrer Kinder einsetzten und dafür im Unterschied zu früheren Zeiten keinerlei ‚Gegenleistung‘ von ihren Kindern erwarteten (z. B. Unterstützung im Alter). Natürlich ist zumindest aus der Rückschau festzuhalten, daß das romantische Kinder- und Familienideal über kräftige christliche Wurzeln verfügte, einerlei ob man derer damals gewahr war oder nicht. Allerdings fehlt zu den christlichen Wurzeln romantischen Denkens bislang eine entsprechende Studie. Bezeichnenderweise akzentuiert Hans J. MÜNK, *Die deutsche Romantik in Religion und Theologie*, in: Helmut SCHANZE (Hg.), *Romantik-Handbuch*, Stuttgart 1994, 556–589, 569 zwar zu Recht, „daß sie [die deutsche Romantik] durchaus zu den wesentlichen Faktoren und Fermenten im Leben der katholischen Kirche jener Jahrzehnte gezählt werden kann und muß.“ Wie es aber umgekehrt um die Einwirkungen des christlichen Lebens auf das Zustandekommen und die Ausprägung der romantischen Bewegung bestellt ist, bleibt das bemerkenswerte Desiderat auch dieses Kompendiums.

Das religiöse Ideal: Das Jesuskind in der Heiligen Familie

Nachdem die Reformation die weltanschauliche Einheit des christlichen Abendlandes zerstört, die Aufklärung dem Christentum durch die Verabsolutierung der Vernunft zugesetzt und die Französische Revolution mit ihrem Postulat von „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ die hierarchische Struktur zumindest der katholischen Kirche in Frage gestellt hatte, zogen sich die Katholiken seit Beginn des 19. Jahrhunderts zunehmend in ein katholisches Ghetto zurück. Die bereits angesprochene, zeitgleich einsetzende Verabsolutierung von Kind und Familie seitens der romantischen Bewegung bedeutete für die Kirche eine zusätzliche Herausforderung. Umso mehr muß es angesichts ihrer Defensivsituation rückblickend erstaunen, wie offensiv die Katholiken die romantischen Zeichen der Zeit innerhalb der folgenden Jahrzehnte aufgriffen: Sie stellten sich in der selbstlegitimatorischen Absicht an die Spitze der ‚Kinderbewegung‘, als Gründergestalt ein Kind – das Jesuskind – inmitten der christlichen ‚Urfamilie‘ von Nazareth vorweisen zu können. Mehr noch suchte man die katholische Sonderwelt nunmehr in geistlicher Hinsicht attraktiv zu machen, indem man sie mit den wirkungsvollsten Kinder- und Familientraditionen ausgestaltete, die in der christlichen Geschichte jemals eine tragende Rolle gespielt hatten.

So trat im 19. Jahrhundert vor allem das Jesuskind als der zur Identifikation einladende Mittelpunkt der Heiligen Familie in Erscheinung. Auf diese Weise konnte man an eine Tradition der Jesuskind-Verehrung anknüpfen, auf die sich auch Klara Fey in ihren Schriften immer wieder zurück bezieht. Die Jesuskind-Mystik nahm mit Bernhard von Clairvaux († 1153) ihren maßgeblichen Anfang und ist als prägendes Moment der gesamten hoch- und spätmittelalterlichen Frauenmystik anzusehen. Entsprechend wollte Gertrud von Helfta († 1302) mit dem Jesuskind in eine gemeinsame Windel gewickelt werden, nachdem ihr Maria in der Weihnachtsnacht erschienen war und ihr in einer Vision das Jesuskind dargereicht hatte¹⁰. Andere Mystikerinnen bauten dem Jesuskind im Advent eine ‚geistliche Wiege‘, indem sie deren Einzelteile mit Hilfe von Gebeten zu fertigen suchten, die nach Art und Anzahl im Sinne einer spirituellen Bauanleitung genau vorgegeben waren. Das Ziel der Übung besteht darin, daß der Beter „die Ankunft des Kindes (...) während des Adventes vorbereitet (...), und zwar dadurch, daß man ihm durch ein tugendhaftes und wohlgeordnetes Leben eine Ruhestatt bereitet.“¹¹

¹⁰ Gertrud die Große, *Legatus divinae pietatis* II 16,5, ed. Pierre DOYÈRE (*Sources Chrétienne* 139) Paris 1968, 296 f.

¹¹ Thomas LENTES, Die Gewänder der Heiligen. Ein Diskussionsbeitrag zum Verhältnis von Gebet, Bild und Imagination, in: Gottfried KERSCHER (Hg.), *Hagiographie und Kunst. Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur*, Berlin 1993, 120–151, hier 129; auch Elisabeth VAVRA, Bildmotiv und Frauenmystik – Funktion und Rezeption, in: Peter DINZELBACHER – DIETER R. BAUER (Hg.), *Frauenmystik im Mittelalter*, Ostfildern 1985, 201–230.

Die Geschichte der Jesuskind-Mystik bzw. der Jesuskind-Verehrung riß bis in die Neuzeit hinein nicht ab, ja vermochte sich sogar nachhaltig auch auf den Bereich der schulischen Bildung auszuwirken: Im Jahre 1685 verfaßte der französische Pater Barré die Statuts et Règlements für die christlichen und barmherzigen Schulen des heiligen Jesuskindes. Die Dames de Saint-Maur, die man gewissermaßen als Modell für die in Frankreich und auch darüber hinaus schon bald verbreiteten Lehrkongregationen ansehen darf, bezeichneten sich offiziell als Institut du Saint-Enfant-Jésus. Als erstes Siegel diente den Unwissenden Schulbrüdern, der sog. Institution des Frères des Écoles chrétiennes, das vom Heiligen Joseph geführte Jesuskind. Unterstreichend resümiert der Sozialhistoriker Philippe Ariès: „Die Gründungen von Lehranstalten, wie etwa die der Oratorianer-Kollegs des Kardinals De Bérulle, vollzogen sich damals [im 17. Jahrhundert] im Zeichen [des Ideals] der heiligen Kindheit.“¹² Ebenso wie Klara Fey die Jesuskind-Verehrung als Wurzel ihres Sozialengagements ansah, verbanden im 19. Jahrhundert auch andere Ordensgründerinnen die Devotion gegenüber dem göttlichen Kind mit Aufgaben im Bereich der Caritas¹³. Nicht zuletzt dürften derartige Impulse durch päpstliche Schreiben von 1815 und 1819 angestoßen worden sein, welche den Gläubigen die Jesuskind-Verehrung nachhaltig empfehlen und ihnen als ‚Gegenleistung‘ sogar überaus umfängliche Ablaßwirkungen zusagen.

Die Jesuskind-Verehrung verschaffte auch der Verehrung der Heiligen Familie von Nazareth einen einzigartigen Aufschwung. Immerhin diente das Urmodell der Heiligen Familie einerseits als Identifikationspunkt für die traditionelle, auf Nachkommenschaft ausgerichtete und von Sexualität mitgeprägte Familie aus Vater, Mutter, Kind sowie andererseits als Legitimation für geistliche Familien innerhalb der Christenheit (Klosterfamilien, spirituelle Gemeinschaften etc.)¹⁴: „Die Heilige Familie (...) gehört zu den wichtigsten Bildspendern der Kunstgeschichte. (...) Die Entwicklung der Institution Familie im Abendland läßt sich nicht ohne die stetige Auseinandersetzung mit ihrem neutestamentlichen Vorbild verstehen.“¹⁵ So schreibt Albrecht Koschorke der Heiligen Familie von Nazareth „Modellcharakter“ zu und rühmt sie als „ständigen und anpassungsfähigen Dialogpartner für tief greifende

¹² Philippe ARIÈS, *Geschichte der Kindheit*, München 1978, 202.

¹³ Eine gleichfalls im 19. Jahrhundert gegründete, näherhin in Würzburg ansässige Kongregation suchte Frauen, die auf die ‚schiefe Bahn‘ und in der Folge ins Gefängnis geraten waren, mittels der Jesuskindverehrung zu resozialisieren, s. dazu Hubertus LUTTERBACH, Antonia Werr (1813–1868) und die „Dienerinnen der heiligen Kindheit Jesu“. *Mystische Spiritualität im Dienste der Besserung von entlassenen weiblichen Sträflingen*, in: *Saeculum* 2003 (im Druck).

¹⁴ Albrecht KOSCHORKE, *Die Heilige Familie und ihre Folgen. Ein Versuch*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 2000, 20f.

¹⁵ KOSCHORKE, *Die Heilige Familie und ihre Folgen*, 38.

psychosoziale Entwicklungen.¹⁶ Vor allem aber eröffnete die von hier ihren Ausgang nehmende Eltern-Kind-Metaphorik für die Glaubensverkündigung im katholischen Ghetto vielfältig kombinierbare Möglichkeiten der Verwandtschaft. So konnten sich die Schwestern selbst als ‚realpräsente Jesuskinder‘ verstehen; gleichermaßen mochten sie das Jesuskind in den ihnen zur Obsorge anvertrauten bedürftigen Kindern erblicken. Es war nicht einmal ausgeschlossen, die gesamte Kongregation als ‚Neu-Inkarnation‘ des Jesuskindes zu verstehen¹⁷. Auch das Verständnis der Elternformation war unter Bezug auf die Rede von der Heiligen Familie variabel: So konnten Maria und Joseph als ‚Übereltern‘ aller christlichen Gotteskinder fungieren; gleichermaßen denkbar war die Rede vom kirchlichen Hierarchen als Vater und von der Kirche, der Gottesmutter Maria oder der Generaloberin als Mutter.

Hildegard Erlemann stellt heraus, daß der Heilige Familie-Kult bereits seit dem 17. Jahrhundert geblüht hätte. Im Sinne einer Steigerung der frühneuzeitlichen Heilige Familie-Verehrung, als man sich von diesem Ideal zur eigenen *imitatio* anregen ließ, um so das Himmelreich zu erlangen, hätte sich die katholische Frömmigkeit des 19. Jahrhunderts mehr als je zuvor um das Jesuskind in dem Glauben geschart, daß die Familie aus Nazareth von einer Familie im 19. Jahrhundert *verkörpert* werden könnte¹⁸. Auch wenn diese Gegenüberstellung im folgenden noch näher auszuleuchten ist, kann kein Zweifel daran bleiben, daß der Kult um die Heilige Familie im 19. Jahrhundert zu einem religiös-kindzentrierten Kult wurde und die katholische Kleinfamilie ebenso dominierte wie das zeitgenössische Vereins- und Klosterwesen. Im Mittelpunkt dieser Heilige Familie-Spiritualität, die im 19. Jahrhundert alle Ebenen des katholischen Milieus durchprägte, standen die Tugenden des Gehorsams, der Keuschheit und der Armut; Tugenden, deren Verkörperung man nicht allein dem göttlich-irdischen Jesuskind zuschrieb, sondern darüber

¹⁶ KOSCHORKE, Die Heilige Familie und ihre Folgen, 17; ebd. heißt es mit wegweisender Perspektive: „Es wäre vollkommen unzureichend, Geheimnisse [wie die Heilige Familie], über die die intellektuellen Eliten der christlichen Jahrhunderte intensiv und mit einer uns nicht mehr zugänglichen meditativen Konzentration nachgedacht haben, lediglich zu theologischen oder ideologischen Spitzfindigkeiten zu erklären. Vielmehr muß man fragen, woher Rätselfiguren dieses Typs ihre merkwürdige und offenbar unwiderstehliche Anziehungskraft beziehen, welche *soziale Substanz* sie besitzen und welche Umformungen sie in ihrer langen Wirkungsgeschichte erfahren.“ (Hervorhebungen A. K.)

¹⁷ Im Blick auf entsprechende Beispiele s. Hubertus LUTTERBACH, Die ‚Familienspiritualität‘ der Maria Theresia von Jesu Gerhardinger (1797–1879) und ihrer ‚Armen Schwestern‘: Ein Beitrag zur inneren Ausrichtung des Katholischen Milieus, in: Theologische Quartalschrift 2003 (im Druck).

¹⁸ Zur scharfsinnigen Differenzierung zwischen *imitatio* und *Verkörperung der Heiligen Familie* s. Hildegard ERLEMAN, Die Heilige Familie. Ein Tugendvorbild der Gegenreformation im Wandel der Zeit. Kult und Ideologie (Schriftenreihe zur religiösen Kultur 1) Paderborn 1993, 170 (Hervorhebung H. E.).

hinaus vor allem Maria und Joseph als gleichermaßen himmlische wie diesseitige Übereltern.

Insofern sich die Katholiken bei ihrer Wertschätzung des Jesuskindes und der Heiligen Familie von der romantischen Bewegung inspiriert sahen, ergibt sich zum Abschluß dieser Einleitung die Notwendigkeit einer knappen Gegenüberstellung der romantisch-bürgerlichen und der zeitgenössischen christlich-katholischen Kinder- und Familienauffassung.

Bürgerliches und christlich-katholisches Familienideal im Vergleich

Die Prägestkraft des romantischen Kinder- und Familienverständnisses auf die katholisch-kirchliche Wirklichkeit darf nicht dahingehend mißverstanden werden, daß die Christen die romantischen Vorgaben für ihren eigenen Bereich in jeder Weise unverändert übernommen hätten. So lassen sich die bürgerlich-romantische Wertschätzung der Kinder sowie die katholisch-kirchliche Hochachtung gegenüber den Kleinen in mehrerlei Hinsicht miteinander vergleichen. Zum einen bezogen sich beide Weltanschauungen auf das Kind im Sinne eines vor-rationalen Ideals: die romantische Bewegung auf das paradiesisch konnotierte Kinderideal, die Katholiken im Anschluß daran auf das alle christlichen Tugenden – vor allem Gehorsam, Reinheit und Einfachheit – in Vollkommenheit verkörpernde Jesuskind. Ebenso wie die Romantiker im Kind den Keim für alle Vollkommenheit angelegt sahen, bezogen sich die Christen auf das Jesuskind als ein vom Sündenfall unbelastetes Gottes- und Menschenkind, das den Keim für die Entwicklung der gesamten Christenheit bis hin zu den Christen des 19. Jahrhunderts im Sinne einer ‚ghetto-sprengenden‘, weltumspannenden Heiligen Familie in sich trug. Die Aufgabe der Christen bestand in dieser Sicht der ultramontanen Katholiken vor allem darin, sich diesem paradiesischen Kind ganz zu überlassen, sich mit ihm zu identifizieren, es im Sinne der mystischen Immanenz („Das Jesuskind in mir, ich im Jesuskind“) zu lieben, um auf diese Weise gleichfalls zu einem vor-rationalen, von der Aufklärung unangreifbaren Menschen zu werden. Solange das Christentum derart vorbildliche, ja jesuskindgleiche Christen hervorbringe, so die zugrundeliegende, heilsgeschichtlich ausgerichtete Überzeugung, würden Jesus und sein Gottvater das Christentum nicht untergehen lassen, einerlei ob die entsprechenden Attacken von Reformatoren oder Revolutionären, von Aufklärern oder Romantikern ausgehen.

Als zweites ist darauf zu verweisen, daß das romantisch-bürgerliche Familienideal durch stark emotionalisierte Beziehungen unter den Familienmitgliedern geprägt war; dagegen verbanden die auch erotisch getönten Gefühle entsprechend dem christlichen Heilige Familie-Ideal weniger die Familienmitglieder einer Kleinfamilie untereinander, sondern vielmehr deren jeweilige Beziehung zu den göttlichen ‚Übereltern‘ und zum göttlichen Kind, wie noch zu

erläutern sein wird. Entsprechend galt zumindest den Katholiken das bürgerlich-romantische Kinder- und Familienideal als Ausdruck der Profanität, während sie das katholisch geprägte Kinder- und Familienideal als Inbegriff des Sakralen verstanden.

Noch in einer weiteren Hinsicht unterscheiden sich das bürgerlich-romantische und das christlich-katholische Familienideal voneinander: Während sich die modern-bürgerliche Familie zur Kern-, also zur Eltern-Kinderfamilie entwickelte, die sich an ihren Rändern abgrenzte, indem sie ihre Bindungen zur Großfamilie deutlich lockerte, ja sich überdies dem öffentlichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bereich wie der sozialen Kontrolle verschloß und einen „ganz eigenen Innenraum“ bekam¹⁹, griff die Kirche auf ihre kräftigsten ‚Kinder-Traditionen‘ und deren frühneuzeitliche Ableitungen (v. a. Kult der Heiligen Familie) zurück, die die Kirchengeschichte aufzubieten hatte; auf ‚Kinder- und Familientraditionen‘, denen es gerade nicht um soziale Abgrenzung ging, sondern die vielmehr im ultimativen Dienste der kirchlichen Durchprägung möglichst der gesamten Gesellschaft standen. Das Territorium des Ultramontanismus, so gilt es vorweg schon einmal zu bilanzieren und exemplarisch anhand der Spiritualität von Klara Fey zu erweisen, wurde im Kern zusammengehalten durch eine die Heilige Familie von Nazareth ‚präsentierende‘ Familien-Spiritualität.

Klara Feys Grundgedanke: „... werden wir klein!“

Klara Fey entstammte einer kinderreichen und wohlhabenden Fabrikantenfamilie in Aachen. Ihre Mutter sorgte für sie und ihre Geschwister, ohne dabei den christlich-pädagogischen Blick auf jene Kinder zu vergessen, denen es nicht so gut ging wie den eigenen²⁰. Im Alter von elf Jahren hatte Klara eine Erscheinung des Jesuskindes, die sich auf ihr gesamtes Lebenswerk prägend auswirken sollte. In einem Traum ging sie die Aachener Jakobstraße entlang, als ihr ein ärmlich gekleideter Knabe begegnete. Als sie glaubte, daß der Kleine mit seinem flehenden Blick ein Almosen von ihr wünschte, winkte dieser ab, um sie auf seine weiteren Brüder hinzuweisen, die gleichfalls Not litten. Nachdem Klara ihn gefragt hatte, wo er denn wohnte, soll er mit seinem Fingerchen zum Himmel gezeigt haben; und auf die Frage nach seinem Namen soll er geantwortet haben, das arme Kind Jesus zu sein, woraufhin der Knabe

¹⁹ NIPPERDEY, Deutsche Geschichte 1800–1866, 118.

²⁰ Auf einer Ordenskonferenz soll Klara Fey mit Blick auf ihre Kindheit gesagt haben, daß die Mutter sie und ihre Geschwister jeden Abend daran erinnert hätte, daß längst nicht alle Kinder ihren Schlaf in derart warmen und weichen Betten verbringen könnten. Zu dieser Begebenheit s. ausführlich JOSEPH SOLZBACHER, Die ‚Heilige Freundschaft‘ zwischen Clara Fey und Wilhelm Sartorius. Ein Beitrag zur Geschichte der Frömmigkeit, besonders im Aachen des 19. Jahrhunderts, Mönchengladbach 1972, 19.

verschwand und Klara aus ihrem Traum erwachte²¹. – Diese Vision, die die Selbstidentifikation Jesu mit jedem leidenden Kind veranschaulicht, ist insofern von höchster Schlüsselbedeutung für Feys Spiritualität, da sie in ihren geistlichen Schriften immer zwei mögliche Wege weist, auf denen der Mensch im geistlichen Verständnis jesuskindgleich zu werden vermag: einmal mit Hilfe der imaginativen Vergegenwärtigung des Jesuskindes in der Umgebung von Bethlehem und Nazareth sowie in Gemeinschaft mit Maria und Joseph; zum anderen durch den Blick auf jedes aktuell bedürftige und notleidende Kind. So ist sie überzeugt davon, daß es für einen Christen nichts besseres gebe als „daß wir immer mehr jenes Kind [Jesus] ins Auge fassen, dem wir entgegengehen.“ Und im gleichen Atemzug erwägt sie alternativ: „Wir können (...) auch ein armes Kind zum Vorbild nehmen, wenn wir zum Jesuskind gelangen wollen. Sehen wir doch, wie demütig, wie anspruchslos, wie dankbar, wie heiter solch ein armes Kind ist.“²² Mit suggestivem Unterton kann sie schließlich fragen: „Wer, meinen wir wohl, hat mehr Anspruch darauf, von der lieben Mutter Gottes zu dem Jesuskind auf ihren Schoß genommen und von ihr in ihren Mantel gehüllt zu werden, als solch ein armes Kind!“²³ Der Ordensgründerin dient das Jesuskind ebenso wie jedes andere von Armut gezeichnete Kleinkind als Inbegriff der Kleinheit, der sich ein Christ auf geistliche Weise anzunähern habe: „Nehmen wir [uns] darum ein Beispiel an einem solchen! Gehen wir demütig unsern Weg; werden wir klein, ganz klein in unsern Augen. Seien wir überzeugt, daß wir nichts können. (...) Wir selbst können uns nur schaden. Je mehr wir uns aufgeben, desto mehr wird der Herr uns aufnehmen und für uns sorgen. Je ärmer ein Kind ist, desto mehr Mitleid findet es.“²⁴

Klara Fey sieht die Kleinheit des Jesuskindes wie auch des armen Kleinkindes ihrer Tage gekennzeichnet durch ein Leben in Gehorsam und Armut, überdies in sexueller Reinheit und mutiger Opfergesinnung. Bezeichnenderweise stimmt diese geistliche Leitvorstellung exakt mit dem auf ‚Welt-Distanz‘ und kultisches Reinheitsstreben ausgerichteten, ultramontanen Priesterideal ihrer Zeit überein: „Unter diesen Kindern der Kirche“, so Klara Fey, „hat er [Gott] sich ganz besonders ein Eigentum, eine Herde auserwählt, die er vor allem ‚sein Volk‘ und ‚die Schäflein seiner Weide‘ nennt, und das sind jene Seelen, welche er durch die Berufung zum Ordensstande [und Priesterstande] von der Welt entfernt und durch genauere Beobachtung seines Wil-

²¹ Otto M. PFÜLF, Clara Fey vom armen Kinde Jesus und ihre Stiftung (1815–1894), 2. Aufl., Freiburg 1913, 9f.; zur Diskussion um die Echtheit dieser Überlieferung s. SOLZBACHER, ‚Heilige Freundschaft‘, 20–23.

²² Klara FEY, Advents- und Weihnachtsbetrachtungen, Freiburg i. B. 1921, 24.

²³ Klara FEY, Advents- und Weihnachtsbetrachtungen, 24f.

²⁴ Klara FEY, Advents- und Weihnachtsbetrachtungen, 25.

lens, durch Befolgung seiner Räte als die Seinen erkennt.²⁵ Gewissermaßen sah die Ordensgründerin im Priester ein für alle Gläubigen maßgebendes geistliches Vorbild in der Verkörperung jesuskindgleicher Kleinheit; alle Christen glaubte sie zur Erfüllung einer ‚Kinderspiritualität‘ aufgerufen, in deren Rahmen es auf Unterwerfung und Selbstverleugnung, konkret auf die Einhaltung der Evangelischen Räte ankommen sollte²⁶.

‚Kindwerdung‘ als Selbst-Sanktifizierung?

Klara Fey zufolge zeigt der Blick auf das göttliche Kind von Nazareth, worauf es für den Christen ankomme, wenn er seine ihm in der Taufe zugesagte Gotteskindschaft jung und frisch bewahren wolle: Entsprechend dem durch die Mönche und Priester vollkommen verwirklichten Räte-Ideal bleibe auch das ‚gewöhnliche Gotteskind‘ umso jünger, je mehr es sich von der Welt zurückziehe und sich in höchster Reinheit dem kirchlicherseits verkündeten Ideal der Heiligen Familie unterwerfe; wie das Jesuskind und die Heilige Familie möge sich der Christ durch diese Übung ‚entprofanieren‘, ja zu sakraler Qualität gelangen und auf diese Weise mithelfen, das katholische Milieu zu einer ‚sakralen Zone‘ auszugestalten, die sich weltlichen Maßstäben entzieht. Und bei all diesen Bemühungen um Sakralität sei der Christ der Tatsache eingedenk, daß er von den Mitgliedern der Heiligen Familie, besonders vom Jesuskind im Auge behalten werde²⁷.

Klara Feys Empfehlung des Gehorsams macht deutlich, wie sehr sie die von jedem Christen im 19. Jahrhundert erwartete Stärkung der ‚ultramontanen Sakralzone‘ an die Einhaltung des Gehorsams geknüpft sieht. Nur wer wie das göttliche Kind von Nazareth auf die von den Aufklärern so nachdrückliche Verwirklichung der eigenen Freiheit verzichte, bleibe mit der Heiligen Familie verbunden und persönlich in der Kraft, sie selbst ‚realpräsent‘ zu machen. So erblickt die Ordensgründerin die höchste Tugend des Jesuskindes in seinem *Gehorsam* gegenüber Maria und Joseph sowie vor allem gegenüber

²⁵ Klara FEY, *Jesus der Gekreuzigte*, Freiburg 1922, 104.

²⁶ Zum monastischen Leitbild des Priesters seit altkirchlicher Zeit, der ebenso wie der Mönch aufgrund von dessen Profeß (= Zweite Taufe) nicht als ‚gewöhnliches Gotteskind‘, sondern aufgrund seiner Priesterweihe als ‚besonderes Gotteskind‘ galt, s. Hubertus LUTTERBACH, *Gotteskindschaft. Theologische Grundlegung, Sozial- und Kulturgeschichte eines christlichen Ideals*, Freiburg i. Br. 2003 (im Druck).

²⁷ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 146 f.; ebd.: „Das Jesuskind hat uns nicht aus den Augen gelassen, es hat seinen Blick nicht abgewandt von unsern Wegen die Zeit unserer Jugend hindurch, und was hat es da gesehen? Wir werden gern gestehen, daß die Zeit wenig war, woran es sich erfreuen konnte, hingegen vieles, worüber es weinen mußte. O, wie sollten uns diese Tränen beschämen, wenn wir bedenken, daß es uns dennoch zu sich gerufen, damit wir in der Nähe der Krippe, worin es für uns geweint, die reinsten Freuden, den wahren Frieden, das größte Glück finden möchten.“ Auch ebd. 149.

seinem Gottvater; ein Gehorsam, wie ihn das göttliche Kind bereits in seinen frühesten Erdentagen zu erkennen gebe, als es in Windeln gewickelt daliegt und sich nicht zu regen vermag: Indem das göttliche Kind für uns von Anfang an auf seine Freiheit verzichtet, so schlußfolgert Fey, suche es „unsern Hang zur Ungebundenheit“ zu sühnen, so daß wir trotz Verfolgung und „rauen Henkershänden“ umso freudiger die Banden annehmen könnten, die uns an das göttliche Kind binden: „Die Windeln und die enge Krippe sollen Heilmittel werden für unsere Liebe zu einer falschen, gefährlichen Freiheit des eigenen Willens, die uns loslöst von Gott und seinem heiligsten Willen“²⁸, wie es mit einem auch gegen die neuzeitliche Wertschätzung der Subjektivität gerichteten Zungenschlag heißt²⁹. „Daher“, so kann Fey fortfahren, „sehen wir ihn [den Jesusknaben] gleich nach seinem Erscheinen auf dieser Erde der freien Bewegung beraubt, gebunden in arme Windeln. Mit vollem Bewußtsein der Unbequemlichkeit dieser Lage hat er sich einwickeln lassen, und süß erscheinen ihm die Bande, die ihm gestatten, für uns auf seine Freiheit zu verzichten.“³⁰ In unmittelbarer Umgebung des Jesuskindes könnten die Gläubigen auch auf Maria und Joseph schauen, die dem Gottkind allein deshalb zeitlich und räumlich am nächsten stehen dürften, weil sie dessen Verhaltensweisen so vorbildlich in die Tat umzusetzen wüßten; allein wer den Gehorsam übe wie Maria und Joseph, könne berechtigt hoffen, mit seinem Leben auch tatsächlich an der Wiege des Jesuskindes anzukommen: „Maria und Joseph brachen im Gehorsam auf zur Reise, der Gehorsam war ihr Wegweiser auf der Wanderung, und der Gehorsam führte sie zum Ziele nach Bethlehem, der Krippe.“³¹ Wie für Maria und Joseph komme es für jeden Gläubigen darauf an, mögliche Widernisse mit dem Blick auf das kommende Jesuskind zu ertragen³². Von Anfang an zeichne jeden, der dem Jesuskind nahen dürfe, der vollkommene Gehorsam aus, wie ihn bereits der Verkündigungengel zu erkennen gebe: „O, hätten wir die Schnelligkeit, die Pünktlichkeit, den demütigen Gehorsam sehen können, womit der heilige Engel den Befehl des Allerhöchsten ausführte und vom Himmel auf die Erde herabstieg. (...) Möchten wir heute von dem heiligen Engel lernen, wie wir die Befehle unseres Gottes auszuführen haben, pünktlich, freudig und ohne Zögern.“³³

²⁸ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 143.

²⁹ Auch Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 51: „Wenn wir den heiligen Gehorsam wahrhaft verstehen und ausüben wollen, müssen wir auch in die Gesinnungen unseres Herrn eingehen, der sich selbst erniedrigt hat und gehorsam geworden ist, gehorsam als Kindlein in der Krippe, gehorsam bis zum Tode am Kreuze. (...) Wer wahrhaft gehorsam ist oder trachtet es zu werden, der stellt seinen Sinn auf das Kleine, auf das Verachtete, auf das Niedrige.“

³⁰ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 142.

³¹ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 112 und 122.

³² Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 116.

³³ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 50.

Der geforderte jesuskindgleiche Gehorsam, gewissermaßen das Bindeglied zwischen dem ‚Sakrotop‘ von Nazareth und dem ‚Sakrotop‘ der ultramontanen Christen sollte sich für den einzelnen Christen in einer disziplinierten Gestaltung des Alltags bewähren, wie Klara Fey jede ihrer Schwestern immer wieder ermahnt. So möge das Auge der Schwester jeweils auf den Fehler gerichtet werden, in den diese am häufigsten ver falle; sie möge sich aufgerufen fühlen, jedes Jahr einen ihrer Hauptfehler vollständig auszumerzen, um ihn dem Jesuskind an die Wiege zu bringen und die ultramontane Sakralzone sogar mit den abgelegten Schwächen zu dekorieren: „Wenn wir durch die heilige Beichte jedes Jahr einen Fehler ablegten, welche Fortschritte würden wir machen! ‚Fanget die kleinen Füchse, die unsern Weinberg verwüsten‘, heißt es im Hohenliede. O, wenn wir jedes Jahr einen kleinen Fuchs erlegten, einen Fehler, eine Unvollkommenheit ablegten, um sie ertötet zur Krippe zu bringen!“³⁴ In einem anderen Bild bezieht sich Klara Fey darauf, daß sich der Christ, wie ein wirkliches Geschwisterkind Jesu, immer wieder an den göttlichen Vater wenden sollte; für die Menschen gelte dies besonders angesichts des Fallens in Sünde, wie noch auszuführen sein wird³⁵. Kurzum: Ebenso wie Jesus ein gehorsames Kind in der Krippe und damit zum Erlöser der Welt geworden sei, so sollten auch die Christen des 19. Jahrhunderts in seiner Spur klein werden. Aufgrund der Heilsnotwendigkeit dieser geistlichen Ausrichtung habe der göttliche Kinderfreund ihnen folgende „Lehre“ überlassen: „Mach dich mir ähnlich, werde zum Kinde, dann wirst du das Himmelreich wiedererlangen, das dir durch dein Streben nach Unabhängigkeit verloren ging. Sehen wir denn in dem Kindlein in der Krippe unser Vorbild.“³⁶

Der Gehorsam gegenüber dem göttlichen Kind sowie in der Folge gegenüber Maria und Joseph konkretisierte sich für den Christen schließlich in einem auf der Einfalt gegründeten Gehorsam gegenüber den kirchlichen Hierarchen. Auch in diesem Punkt akzentuiert Fey eine direkte Verbindung zwischen dem sakralen Anfang des Christentums in Nazareth und dem nach der Aufklärung allfälligen, gleichermaßen sakral auszugestaltenden Neuanfang des ultramontanen Christentums; ohne Frage sieht sie in den Amtsträgern diejenigen, die das für alle geltende Ideal der Sakralität bereits in Vollkommenheit verwirklichten und deshalb von allen zum Richtmaß genommen werden sollten: „Auch vor denen, die Gottes Stelle bei uns vertreten, sollen wir einfältig wandeln wie die Kinder. Es ist ein Kennzeichen der Einfalt, wenn die Seele den Herrn in seinen Stellvertretern erkennt. (...) Eine Schwester, die diese heilige Einfalt pflegt, hat nichts vor ihren Obern zu verbergen.“ Im Falle des Ungehorsams als des Absehens von der Einfalt sei die angemessene Ant-

³⁴ Klara Fey, Advents- und Weihnachtsbetrachtungen, 13.

³⁵ Klara Fey, Advents- und Weihnachtsbetrachtungen, 21.

³⁶ Klara Fey, Advents- und Weihnachtsbetrachtungen, 207.

wort nicht die überdies zeitraubende „Selbstbespiegelung“, sondern der kindliche Gang zum göttlichen Vater bzw. zu Christi irdisch-priesterlichem Stellvertreter³⁷; anstelle von Selbstreflexion als Ausdruck einer Verhaftung im Profanen könne allein der umso engere Anschluß an die Amtsträger als die Sakralgestalten schlechthin die notwendige Hilfe bei der ‚Sanktifizierung‘ des eigenen Lebens bieten. Umfassender noch mahnt die Ordensgründerin: „Könnten wir doch werden wie kleine unschuldige Kinder, die gern tun, was die Mutter sagt, ja was sie den Augen der Mutter absehen, dann ständen wir nicht nur auf dem Wege zur Heiligkeit, sondern gewissermaßen auf dem Gipfel der Vollkommenheit nach den eigenen Worten des Herrn; Wer sich demütigt wie dieses Kind, der ist der Größte im Himmelreich.“³⁸ Umgekehrt versuche jener Christ das Sakralität verkörpernde Jesuskind, der sich weigere, in den Herausforderungen von Kirche und Gesellschaft auf geistliche Weise Kind zu werden: „O Schwester, bezwinde dich, überwinde dich, es steht alles auf dem Spiele, man trachtet dem Kinde [Jesus] nach dem Leben!“³⁹ Mit anderen Worten: „Wir sind gesichert, wenn wir der heiligen Kirche und ihrem Oberhaupte, dem sichtbaren Stellvertreter unseres Herrn, folgen; wir sind gesichert fürs Leben und werden in das Himmelreich gelangen. Wir müssen nur demütige, folgsame Kinder sein und unser Glück zu schätzen wissen.“⁴⁰ Allein wer mit dem Sakrotop von Nazareth in Kontakt stehe und durch die Verehrung der göttlichen Windeln oder die Übung des persönlichen Freiheitsverzichts daran gebunden bleibe, könne die kirchlichen Amtsträger und das gesamte katholische Milieu wirkungsvoll darin unterstützen, auf die Profanierungen der Aufklärung die einzig verbleibende Antwort zu geben: Einsatz im Dienste der Sanktifizierung des christlichen Alltagslebens.

Auch die seit Jahrhunderten als Evangelischer Rat für Mönche und Priester hervorgehobene *Armut* habe das Leben des göttlichen Kindes von seiner Geburt an geprägt. Im Sinne einer Unterstreichung setzt Klara Fey den aus ihrer Sicht erbärmlichen, gleichwohl Sakralität versinnbildlichenden Unterstand in Bethlehem von den oftmals zu üppig geratenen und der Profanität huldigenden Darstellungen des Krippenstalls im 19. Jahrhundert ab: „Wir sind gewohnt, den Stall in Nachbildungen hell erleuchtet und in jeder Weise geschmückt zu sehen, so daß er ein liebliches Bild darstellt. Bedenken wir indessen, daß der Stall, wo die heilige Familie einkehrte, alt und verfallen, düster und unwohnlich war, nur erwärmt von dem Atem der Tiere.“⁴¹ Ebenso wie das Jesuskind aus Liebe zu den Menschen die Armut und den Verzicht

³⁷ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 209 f.

³⁸ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 276.

³⁹ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 236.

⁴⁰ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 44 f.; ebd. 57: „Bestreben wir uns, dem besten Herrn stets nachzulaufen wie das Hündchen des Heiligen Dominikus.“

⁴¹ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 167.

wählte, sollten die Christen aus der Krippe kein profanes Mnemotop machen, das womöglich noch dem bürgerlich-romantischen Kinder- und Familienidyll in die Arme spielt; stattdessen sollten sie sich am Heiligen Franziskus orientieren, dem die in der Schlichtheit zum Ausdruck kommende Sakralität ein besonderes Anliegen bei seiner Inszenierung des Weihnachtsgeschehens gewesen sei: „Und wie hat Franziskus von Assisi, der die ersten Kripplein baute, sein Herz entzündet an der Liebe des Kindleins von Bethlehem! Durch die Betrachtung seiner Armut hat er sich so verliebt in die heilige, freiwillig gewählte Armut, daß er sie seine Braut nannte.“⁴² Mit Hilfe des Heiligen Franziskus versinnbildlicht Klara Fey, daß die Krippendarstellung nicht zur Sentimentalität unter den Menschen verleiten dürfe, sondern den Christen vielmehr zur Brautschaft mit dem Sakralen in Gestalt der materiellen Armut inspirieren möge; allein wer die Armut äußerlich wie innerlich einübe, dürfe auf die Verähnlichung mit dem göttlichen Kinde und auf die für das Glaubensleben unverzichtbare Distanz zur profanen Welt und zu den weltlichen Dingen hoffen: „Er ist der Allerärmste geworden; sei es denn auch das Streben einer jeden aus uns, die Ärmste im Hause des Herrn zu sein.“⁴³ Diese Armut habe Jesus auch in Nazareth zu spüren bekommen, wo sein Pflegevater Joseph trotz all seines Fleißes nur ein materiell karges Familienleben zu gewährleisten vermochte⁴⁴. Klara Fey stellt heraus, daß der Jesusknabe seinen Vater bei dessen Arbeitsfleiß nicht allein bewundert, sondern ihm im Alltag immer wieder bei der harten Arbeit unterstützt habe; gerade nicht mit dem Ziel, auf diese Weise den irdischen Reichtum zu mehren, sondern vielmehr, um ihm in Demut und Gehorsam zur Hand zu gehen und das Sakrotop von Nazareth mitzuerrichten⁴⁵. Eben diese Arbeit des Jesuskindes sei schon vielen Heiligen der Kirchengeschichte ein wertvoller, in das Zentrum christlichen Glaubens führender Gegenstand gewesen; er habe sowohl die ‚Selbst-Sakralisierung‘ dieser Heiligen als auch ihre Sakralisierung der Welt befördert: „Der große Werkmeister, der Himmel und Erde gemacht hat, vollbringt jede kleinste und geringste Arbeit genau nach der Anweisung des armen Zimmermanns von Nazareth. Die Heiligen haben vielfach betrachtet, wie der Herr, nachdem er im Hause der heiligen Jungfrau Dienste geleistet und das schwere Tagewerk des hl. Joseph geteilt, die angefertigten Arbeiten hinaustrug zu fremden Leuten, wie wir auch sehen, daß die Kinder armer Handwerker die Arbeit ihrer Eltern den Kunden überbringen.“⁴⁶

Ebenso wie sich die Menschen in der engsten Umgebung des Jesuskindes durch den Blickkontakt mit dem göttlichen Knaben, durch vollkommenen

⁴² Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 168 f.

⁴³ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 170.

⁴⁴ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 253.

⁴⁵ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 270.

⁴⁶ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 274.

Gehorsam und durch radikale Armut auszeichneten, beherzigten sie auch die *sexuelle Reinheit*: „Wir müssen festhalten“, so Klara Fey interessegeleitet, „daß es [das Jesuskind] für seinen vertrautesten Umgang, für seine nächste Nähe nur solche bestimmt hat, die die Tugend der Jungfräulichkeit vorzüglich liebten und übten. Ja man möchte sagen, daß ihre jungfräuliche Reinheit um so größer sein mußte, je näher sie ihm standen.“⁴⁷ Mit Blick auf das 19. Jahrhundert gewendet: Allein die Mönche und die Priester durften sich aufgrund ihrer Enthaltung von der Sexualität in der Sakrosphäre des Göttlichen aufhalten, wohingegen sich ihnen die in der Welt lebenden Christen nurmehr anzugleichen hatten; nicht zuletzt aus diesem Mühlen heraus erklärt sich die Hervorhebung der traditionellen kasuistischen Sexualvorschriften für Laien im 19. Jahrhundert. Im Sinne eines anspornenden Beispiels für die Verwirklichung der ultramontanen Lebensweise erläutert Klara Fey, daß Johannes allein aufgrund seiner Jungfräulichkeit zum Lieblingsjünger Jesu geworden sei: „Während dreier Jahre folgte er [Johannes] Jesus auf jedem Schritt, wendet sozusagen kein Auge von ihm ab. Je näher aber Johannes dem Herrn kam, desto mehr wuchs seine Reinheit.“⁴⁸ Und mit Blick auf das Leiden Jesu sollte sich Johannes' Jungfräulichkeit später noch in hervorragender Weise bewähren: „Johannes hat sich der Vorzugsliebe des Herrn würdig erwiesen, nicht nur durch die aus seiner jungfräulichen Reinheit hervorwachsende Liebe der Bewunderung, sondern auch durch starkmütige Opferliebe und beharrliche Treue. (...) So konnte der Herr den so Reinen und Getreuen seiner jungfräulichen Mutter zum Sohne und Beschützer geben.“⁴⁹ Auch bei dem „Pflegevater Joseph“ strahle die „Tugend der Reinheit durch sein bräutliches Verhältnis zur Gottesmutter hell auf“⁵⁰, werde er doch deshalb sogar als „Schützer der Jungfräulichkeit“ verehrt.⁵¹ Gleichwohl könne niemand eine größere Reinheit auf Erden verwirklichen als Maria „vor, in und nach der Geburt ihres göttlichen Kindes“: „Sie ist die Jungfrau der Jungfrauen. Sie mußte es sein wegen ihrer innigsten Verbindung mit ihm, den wir anrufen als den Liebhaber der Keuschheit.“⁵² Diese heilige Liebe gegenüber dem Jesuskind vertrage sich keinesfalls mit einer der Profanität huldigenden, irdisch-erotischen Liebe: „Mehr können wir ihn [den Herrn] nicht betrüben, tiefer ihn nicht kränken, als wenn wir irdischer Liebe Einlaß in unser Herz gestatten.“⁵³ Idealerweise solle der Christ lebenslänglich die ihm von Gott geschenkte, deshalb heilige „Kinderunschuld“ verkörpern, wie das im Laufe der Kirchen-

⁴⁷ Klara Fey, Advents- und Weihnachtsbetrachtungen, 54.

⁴⁸ Klara Fey, Advents- und Weihnachtsbetrachtungen, 129.

⁴⁹ Klara Fey, Advents- und Weihnachtsbetrachtungen, 129 f.

⁵⁰ Klara Fey, Advents- und Weihnachtsbetrachtungen, 55.

⁵¹ Klara Fey, Advents- und Weihnachtsbetrachtungen, 163.

⁵² Klara Fey, Advents- und Weihnachtsbetrachtungen, 55.

⁵³ Klara Fey, Advents- und Weihnachtsbetrachtungen, 56.

geschichte „mitunter bevorzugten Seelen zuteil geworden“ sei: indem er sich darum mühe, die Sinne vor Unkeuschen und Unkeuschem zu bewahren, ja indem er alles daran setze, weder Unkeusches zu lesen noch seinen Leib unnötig zu „verzärteln“⁵⁴. Sexualität als bevorzugter Ausdruck der Weltverhaftung, so Klara Fey, harmoniere nicht mit einem jesuskindgleichen Christentum, welches die ultramontane Religiosität mit Hilfe ihrer zwischen ‚heilig‘ und ‚profan‘ eindeutig unterscheidenden Ausrichtung ‚realpräsent‘ zu setzen suchte.

Aus Klara Feys Perspektive führt das Verlassen der Welt, die ultramontane *fuga mundi*, wie für Jesus so auch für die Gotteskinder des 19. Jahrhunderts, zu folgenschweren, ja lebensgefährlichen Anfeindungen seitens der Ungläubigen. Das Profane und das Sakrale, so könnte man die Ordensgründerin paraphrasieren, vertragen sich eben nicht; auch jedes ultramontane Mühen um Sakralität komme erst am *Kreuz* als Ausdruck des gewaltsamen Lebensendes zum Ziel und harre fortan darauf, daß Gott die von seinen Gotteskindern begonnene Sakralisierung der Welt zur Vollendung führe und den Weltkindern – den der Profanität huldigenden ‚Vernunftlern‘ und Aufklärern – den Garaus mache. Für alle die Kreuze, die die Menschen aufgrund ihrer übermäßigen Verhaftung in der Profanität der Welt nicht auf sich nahmen, habe das Jesuskind von allem Anfang an bereits sühnend gelitten: „Und alle diese Liebe war schon im Herzen des [göttlichen] Kindes, als es auf dem Stroh in der Krippe lag, um uns weinte und für uns in der Beschneidung sein Blut vergoß.“⁵⁵ Ja, Maria von Agreda (†1665), so erinnert Klara Fey, hätte in ihren Visionen den Herrn als Kind schon Blut schwitzen sehen⁵⁶. Diese Blutsühne zwischen Krippe und Kreuz stellt die Ordensgründerin als das große Lebens-thema Jesu heraus: „Schon in den ersten Tagen seines Lebens wird sein Blut für sie [die Menschen] fließen und im bittersten Leiden wird er es bis zum letzten Tropfen hingeben zur Sühnung für die Sünden der Welt.“⁵⁷ Ja, der Geist der Kindschaft zeichne sich geradezu dadurch aus, daß die, die als Christen mit Hilfe der Orientierung am Jesuskind geistlich Kind geworden seien, um der Sakralisierung des ultramontanen Milieus willen weder das Martyrium Jesu noch ihr eigenes verschmähten: „Die Heiligen übten sich beständig in der Betrachtung des Leidens Christi. Sie waren wie mystische Bienen, die in den Wundmalen Jesu Trost und Kraft suchten zu heldenmütigen Werken, zu stillem Tragen und ergebenem Dulden.“⁵⁸ Auf diese Weise könne sich der Christ mit dem heiligen Blut vereinigen, das Jesus vergossen habe, angefangen bei seiner Beschneidung bis hin zu seinem Tode. Bei der Mitfeier

⁵⁴ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 164f.

⁵⁵ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 216f.

⁵⁶ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 283.

⁵⁷ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 212.

⁵⁸ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 196.

der Heiligen Messe möge sich der Christ dem Kreuz Christi anschließen, indem er vom eucharistischen ‚Sakralblut‘ koste, um selbst von dieser Weise jesuskindlicher Sakralität erfüllt und dem katholischen Milieu bei dessen Siegeszug hilfreich zu sein. Aus diesem Selbstbewußtsein der Ultramontanen, jene Greueltaten sühnen zu können, die aufgrund der vermeintlichen christlichen Glaubenslosigkeit überhaupt erst ermöglicht sowie im Namen der aufklärerischen Vernunft dann tatsächlich begangen worden sind (Französische Revolution), erklärt sich Klara Feys häufige Empfehlung einer Kreuzesfrömmigkeit; das Kreuz gilt ihr gewissermaßen als das sakrale Vorzeichen vor dem christlichen ‚Kreuzzug‘ gegen die moderne Profanität, wenn sie werbend unterstreicht: „Das Kreuz ist das Kennzeichen der liebsten Kinder Gottes.“⁵⁹

Ziehen wir ein Zwischenfazit: Im Rahmen ihrer Spiritualität suchte die Ordensgründerin die Devotion zum Jesuskind zu fördern, weil sie den göttlichen Knaben als Ausdruck einer größtmöglichen sakralen Distanz zu jeder Art der Weltverliebtheit verstand; von Kindesbeinen an habe das Jesuskind keine andere Sorge erfüllt, als sich allein auf den Gottvater auszurichten und auf diese Weise zugleich für alle Menschen Sühne zu leisten, die der Welt absichtlich oder unbewußt verhaftet bleiben sollten. Diese auch von den Ordensschwwestern in der Spur des Jesuskindes übernommene sühnewirkende Distanz zur Welt zeichne nicht zuletzt die kleinen Kinder aus, derer sich die Nonnen caritativ annehmen und die sie sich zum geistlichen Vorbild erwählen sollten; auch das Leben dieser bedürftigen Kleinen, mit denen sich Jesus selbst identifiziert habe, sei – das kann hier nicht weiter ausgeführt werden – von allen Emanzipationsbestrebungen ungetrübt und somit Garant für ausstrahlungskräftige Sakralität. In summa: Klara Fey zufolge habe allein jener Christ der Profanierung durch Aufklärung und Revolution Höherwertiges entgegensetzen, der sich der weltflüchtigen Heiligkeit von Nazareth anschließe: einerlei ob gewollt-mittellos im Rahmen eines Christenlebens nach monastischem Vorbild oder in ungewollter Armut, wie sie jene vernachlässigten Kinder verkörperten, über die das romantisch-profane Kinder- und Familienideal bezeichnenderweise keine Aussagen mache.

Die Heilige Familie als zeit- und raumübergreifendes ‚Sakrotop‘

Ebenso wie für Klara Fey die Verhaltensweisen des Jesuskindes im Dienste der Sakralisierung iridischen Lebens stehen, sieht sie die Sakralität im Sinne von armer, gehorsamer und sexuell-reiner Weltabgewandtheit auch im größeren Lebensbereich der Heiligen Familie verwirklicht. Der Ort ihres Zusammenlebens sei derart „heilig, daß wir die Schuhe von den Füßen lösen müssen,

⁵⁹ Klara FEY, *Gottfrohes Wandern. Religiöse Gedanken für alle Tage des Jahres*, o. O. 1935, 46.

wenn wir ihn betreten“, wie die Ordensgründerin unter Bezug auf den brennenden Dornbusch hervorhebt⁶⁰. Näherhin bezieht sie sich auf die Familie von Nazareth im Sinne einer heiligen Urkonstellation, die sich – wie bereits angedeutet – durch die Jahrhunderte hindurch bis hin zum ultramontanen Katholizismus fortgesetzt habe und die darauf angelegt sei, nicht erst jenseits von Raum und Zeit alle Profanität in sich aufzunehmen: „Wir brauchen nur aus dem Glauben zu leben, um zu erkennen, daß wir das Glück der allerseeligsten Jungfrau und des hl. Joseph jetzt noch teilen können. Setzt der Herr doch jedes seiner Werke fort in seiner heiligen Kirche, erneuert er ja in ihr auch das Geheimnis seiner Kindheit zu Nazareth. (...) Ja, er ist wahrhaft derselbe Herr und Gott, der fort und fort sich herablassen will zu uns armen Menschenkindern.“⁶¹ Ebenso wie Maria und Joseph an die Krippe hätten herantreten können, um dem göttlichen Kind nahe zu sein, sei es den Christen heute möglich, Christus in seiner leibhaftigen Gegenwart im Tabernakel zu verehren⁶².

Um der Sakralisierung des ultramontanen Milieus willen stellte Klara Fey vor allem immer wieder heraus, daß die getauften Gotteskinder nicht allein Kinder des göttlichen Vaters seien, sondern gleichermaßen Kinder der himmlischen ‚Übereltern‘ Maria und Joseph⁶³. Vor allem Maria, die Gott entsprechend der 1854 auch dogmatisch hervorgehobenen Unbefleckten Empfängnis als unableitbar neuen Anfang der Christenheit vor allen übrigen Menschen ausgezeichnet habe⁶⁴, verkörpere die für das katholische Milieu überlebenswichtige Sakralität. In jeder Hinsicht sei auf die göttliche Mutter ebenso Verlaß wie auf eine irdische Mutter: „Was ist leichter, als ‚Maria‘ rufen? Jede irdische Mutter eilt zur Hilfe herbei, wenn ihr Kind sie ruft, und Maria, unsere himmlische, unsere beste Mutter, sollte nicht eilen uns zu helfen, wenn wir sie anrufen?“⁶⁵ Das Leiden dieser himmlischen Mutter ging aus der Sicht Klara Feys gar so weit, daß sie den Leiden ihres Sohnes für die Menschheit nicht nur unterstützend beiwohnte, sondern als gute Mutter bei der Rettung der Gläubigen aktiv eingriff, indem sie sich als „schmerzhaftige Mutter“ auch zugunsten „ihre[r] angenommene[n] Kinder“ wirkmächtig erzeugte⁶⁶.

Das ultramontane Selbstverständnis, den ‚Alleinvertretungsanspruch‘ der

⁶⁰ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 254.

⁶¹ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 255.

⁶² Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 267.

⁶³ Im Blick auf den Heiligen Joseph s. Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 163.

⁶⁴ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 65: „Maria, ohne Makel der Erbsünde empfangen, besaß vom Augenblick ihrer Erschaffung an jenen unaussprechlichen Schmuck der Seele, der uns zu Kindern Gottes und Erben des Himmels macht, die heiligmachende Gnade.“

⁶⁵ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 59.

⁶⁶ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 75.

Heiligen Familie von Nazareth innezuhaben, erweist sich auch anhand von Feys Überlegungen zur fortsetzungswürdigen Gestaltung des Alltags im Zimmermannshaushalt des Heiligen Joseph. Entsprechend vergleicht sie das Beten in Nazareth und die ultramontane Frömmigkeit miteinander: „Ohne Zweifel ist im Hause zu Nazareth im Laufe des Tages oft gebetet worden. Die Psalmen, die wir täglich beten, haben auch diese heiligsten Personen gesprochen. Wir können uns nicht täuschen, wenn wir sagen, daß sie es so getan, wie es Gott vollkommen wohlgefiel, wie auch wir zu beten uns bemühen sollten.“⁶⁷

Wie weit Klara Fey die Identifikation der Heiligen Familie in Nazareth einerseits und der ultramontanen Kirche andererseits trieb, zeigt sich, wenn sie das Zusammenleben von Jesus, Maria und Joseph gar im Sinne einer immerwährenden Liturgie ausmalt. So hätten Maria und Joseph nur „äußerst selten gesprochen“, als sie um ihr Kind an der Krippe gestanden seien: „Wir werden dies gerne glauben, da wir überzeugt sein können, daß sie nie ein unnützes Wort, auch nicht ein einziges geredet. Das Wenige, was sie sprachen, bezog sich auf Gott und seine Wundertaten, auf seine Ehre, auf das Heil ihres Volkes. Es waren wiederum nur Worte, wie ein Priester im Heiligtum sie reden darf.“⁶⁸ Tatsächlich sollen die Lebensverhältnisse der Heiligen Familie von geradezu sakraler Idealität gewesen sein: „Die himmlischen Geister konnten mit ihrem gotterleuchteten Blick in diesem Hause kein Stäubchen der Unvollkommenheit entdecken. Kein Gedanke an eigene Ehre, an das Wohlgefallen der Menschen, an Selbstbefriedigung konnte da Eingang finden. Alles geschah auf die heiligste Weise. Alles ward nur vollbracht zur Ehre des Vaters und zum Heile der Menschen.“⁶⁹ Ebenso wie die Heilige Familie von Nazareth durch ihr ideal-sakrales Miteinander jedwede Profanität aufhob, sollten auch die ultramontanen Christen auf dieses bewährte Mittel zurückgreifen. Einzig durch die ‚Verzauberung‘ des Alltagslebens mittels einer möglichst immerwährenden Liturgie hielt man den Vormarsch der Profanität

⁶⁷ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 269.

⁶⁸ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 107; ebd.: „Es war in ihren [Marias und Josephs] Handlungen [an der Krippe] dieselbe Art der Ehrfurcht, die wir bei den heiligen Priestern sehen, wenn sie das heilige Opfer darbringen oder den Segen mit dem Allerheiligsten spenden.“ Auch ebd. 271; auch Klara Fey, *Gottfrohes Wandern*, 73 f.

⁶⁹ Klara FEY, *Advents- und Weihnachtsbetrachtungen*, 272; auch Klara FEY, *Die „Übungen“ der Mutter Klara Fey*, 13. und 14. Aufl., Freiburg i. B. 1931, 72: „Das Häuschen zu Nazareth, so klein, so verborgen, ist ein Paradies, ein Himmel! Könnten wir da hineinschauen, welche Heiligkeit, welche Sammlung würden wir erblicken in den gewöhnlichsten Beschäftigungen des Lebens! Wie würden wir beten und arbeiten lernen, wie würden wir lernen, daß selbst Essen und Trinken und Schlafen ganz geheiligt und Gott wohlgefällig werden kann! Bitten wir den Herrn, daß er uns einen Blick tun lasse in dieses geheimnisvolle Leben, und dann fragen wir uns bei jeder Beschäftigung: Wie würde mein Heiland, wie würden Maria und Joseph sich hier verhalten haben? Und dann bestreben wir uns, ihrem Beispiele nachzufolgen.“ Auch Klara Fey, *Gottfrohes Wandern*, 16 f.

und Gottabgewandtheit für aufhaltbar, ja sogar für besiegbare. Vor diesem Hintergrund mutet es konsequent an, wenn Klara Fey den Gläubigen als Standardgebet empfiehlt: „O Jesus, o Maria, nehmet mich auf in eure Gesellschaft! O heiliger Joseph, führe mich zu Jesus und Maria.“⁷⁰ Die Ankunft des Christen bei diesem heiligen Ensemble erschien Klara Fey deshalb von solcher Wichtigkeit, weil den ultramontanen Katholiken ohne ihre Ausrichtung an diesem hierarchisch gegliederten Zusammenleben die Verwirklichung der Sakralität womöglich verwehrt bleiben würde. Im Sinne des nach wie vor maßgeblichen, geradezu heiligmäßigen Ideals habe es sich in Nazareth so verhalten, daß Maria zwar eigentlich über dem Pflegevater Joseph hätte stehen müssen, sie diesem allerdings tatsächlich den Gehorsam erwies: „Die vollkommene Unterwerfung unter den Heiligen Joseph, womit Maria auf jeden seiner Winke achtete und jedem seiner Worte gehorchte, gründete sich auf ihren vollkommenen Glauben.“⁷¹ Jesus wiederum unterstellte sich nicht allein Joseph, sondern gleichfalls dem Willen Mariens: „Sein Verstand und sein Wille sind tief versenkt in den Willen Gottes, der ihm durch Maria kund wird.“⁷² So verwundert es nicht, daß die Stelle des Gottvaters auch von kirchlichen Amtsträgern und die Stelle Mariens von der Kirche übernommen werden könne, denen die Christen als Kinder gegenüberstehen; ebenso wie Jesus solle jeder Christ „gegen den himmlischen Vater und dessen Stellvertreter auf Erden“ den Gehorsam üben: „Wir werden [mit einer solchen Option] nicht länger staunen, wenn wir heilige Greise, ehrwürdige Männer, Kindern gleich gehorchen sehen, oft solchen gehorchen sehen, denen sie an Geist und Fähigkeit weit überlegen sind.“⁷³ Und im Blick auf den Gehorsam gegenüber der Mutter Kirche unterstreicht Fey: „Es sind die Kinder der Kirche, die ‚sein‘ [des Herrn] Volk ausmachen.“⁷⁴ Selbst wenn sich die ultramontane Kirche im 19. Jahrhundert in einer schwierigen Situation befand, durfte sie – wie schon die Heilige Familie von Nazareth, die sie im eigentlichen Sinne fortsetzte – bei entsprechend vorbildlichem Verhalten weiterhin auf den gottväterlichen Beistand selbst in größter Aussichtslosigkeit hoffen: „Erfreuen wir uns, daß wir einen so großen Herrn haben, der alles kann, was er will, und der für uns, seine Kinder, nur das Beste will.“⁷⁵

⁷⁰ Klara FEY, Advents- und Weihnachtsbetrachtungen, 227.

⁷¹ Klara FEY, Advents- und Weihnachtsbetrachtungen, 234.

⁷² Klara FEY, Advents- und Weihnachtsbetrachtungen, 234.

⁷³ Klara FEY, Advents- und Weihnachtsbetrachtungen, 275.

⁷⁴ Klara FEY, Jesus der Gekreuzigte, 104.

⁷⁵ Klara FEY, Advents- und Weihnachtsbetrachtungen, 93.

Die kindorientierte Spiritualität Klara Feys stand im Dienste der ‚Sanktifizierung‘ des ultramontanen Milieus entsprechend dem Ideal der Heiligen Familie von Nazareth. Ebenso wie sich die Aachener Schwestern vom Armen Kinde Jesus als realpräsenste Heilige Familie verstanden, genauerhin als Weiterführung des raum- und zeitübergreifenden ‚Sakrotops‘ von Nazareth, sicherte sich das gesamte ultramontane Milieu seine Identität dadurch, daß es mittels der Verehrung des unschuldigen Jesuskinds das Terrain zu resakralisieren suchte, das zuvor von der Aufklärung und der Vernunft profaniert worden war. Entsprechend agierte der – nach dem Vater-Kind-Schema mit dem Heiligen Vater an der Spitze – hierarchisch organisierte und idealiter für jede Kirchengemeinde vorgesehene Allgemeine Verein der Heiligen Familie⁷⁶ ebenso wie der allein Kindern als Mitgliedern offenstehende Kindheit Jesu-Verein⁷⁷. Derselben ‚Realpräsenz‘ der Heiligen Familie von Nazareth dienten auch die zahlreichen im 19. Jahrhundert gegründeten geistlichen Gemeinschaften, die sich auf das Patronat Mariens, Josephs, des Jesuskinds oder der gesamten Heiligen Familie zurückführten. Vor allem engagierten sie sich – ihrem Leitbild gemäß – zugunsten von bedürftigen Familien und armen Kindern, so daß sie Aufgaben im Bereich der schulischen Bildung und der Fürsorge übernahmen⁷⁸. Nicht zuletzt einige im 19. Jahrhundert getroffene römische Lehrentscheidungen sollten die von der Heiligen Familie abgeleitete Sakralität des ultramontanen Milieus sichern helfen: Sowohl bei der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens⁷⁹ als auch im Rahmen der höchsten lehramtlichen Festschreibung der päpstlichen Unfehlbarkeit⁸⁰ ging es einzig darum, die Unableitbarkeit, Unverfügbarkeit und Unbedingtheit christlicher Sakralität hervorzuheben. In eben dieser innerweltlichen Unableitbarkeit wurzelte auch der geradezu kometenhafte Aufstieg des

⁷⁶ Dazu s. umfassend ERLEMAN, Die heilige Familie.

⁷⁷ Bernhard ARENS, Die Mission in Familien- und Gemeindeleben, Freiburg i. B. – München 1918; DERS., Die katholischen Missionsvereine. Darstellung ihres Werdens und Wirkens ihrer Satzungen und Vorrechte, Freiburg i. B. 1922.

⁷⁸ Gisela FLECKENSTEIN, Erziehungshilfe, in: Erwin GATZ (Hg.), Caritas und soziale Dienste (Geschichte des kirchlichen Lebens 5) Freiburg – Basel – Wien 1997, 132–145; Wolfgang SCHAFER, Schulorden im Rheinland. Ein Beitrag zur Geschichte religiöser Genossenschaften im Erzbistum Köln zwischen 1815 und 1875, Köln 1988, 140–143.

⁷⁹ Dazu s. Elisabeth GÖSSMANN, Reflexionen zur mariologischen Dogmengeschichte, in: Hedwig RÖCKELIN u. a. (Hg.), Maria – Abbild oder Vorbild? Zur Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung, Tübingen 1990, 19–36, 30; kurz und knapp auch Klaus SCHATZ, Kirchengeschichte der Neuzeit 2 (Leitfaden Theologie 20) Düsseldorf 1989, 57.

⁸⁰ Dazu umfassend August Bernhard HASLER, Pius IX. (1846–1878). Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie, 2 Bde., Stuttgart 1977; kurz und knapp s. Roger AUBERT, Art. Pius IX., in: Theologische Realenzyklopädie 26 (1996) 661–666 (Lit.).

Mönchtums im 19. Jahrhundert, der nach der Säkularisation von 1803 kaum jemals erwartet worden war: Indem die Mönche – in Deutschland ausgehend vom Kloster Beuron an der Donau – als Irdische in die himmlische Liturgie einstimmten und sich überdies als Kinder nicht allein gegenüber Gott und der Kirche sahen, sondern gleichfalls gegenüber dem Abt, realisierten sie das Ideal der Gotteskindschaft aus ultramontaner Perspektive auf besonders attraktive, weil klausuriert-weltabgewandte Art und Weise. Ja, ihr gleichfalls familiär strukturiertes Leben verkörperte sogar eine für alle ultramontanen Christen beispielhafte ‚Paradiesität‘.

Aus der Langzeitperspektive betrachtet, knüpfte man mit dem ultramontanen Streben nach abgegrenzten heiligen Räumen und Zeiten, nach heiligen Personen und heiligen Lebensweisen an eine Strategie an, die sich bereits im Rahmen der frühneuzeitlichen Konfessionalisierung bewährt hatte. Der frühneuzeitliche Versuch, nach dem kirchlichen Niedergang aufgrund von Reformation und Dreißigjährigem Krieg das kirchliche Leben durch die Errichtung von ‚Sakralzonen‘ wieder zur Höhe zu führen (Hervorhebung des Kirchenraumes, der liturgischen Zeiten, der intangiblen Sacerdotalität des Priesters etc.)⁸¹, wurde durch das ultramontane Aufbäumen gegen die Profanierungen der Aufklärung zu einer bis dahin unbekannten Perfektion vorangetrieben. Im göttlichen Kind und in der Heiligen Familie sah man die christliche Sakralität wurzeln, die über Raum und Zeit hinweg bis hin zu den Trägern des ultramontanen Milieus hin fortwirkte. Mit anderen Worten: In den katholischen Suborganisationen, die im 19. Jahrhundert das Jesuskind und die Heilige Familie zu verkörpern beanspruchten, war genau das verwirklicht, was das damalige katholische Werte- und Normensystem ebenso zum Ausdruck brachte wie der ritualisierte Alltag: Wer die himmlische Sakralität durch die Verkörperung von Jesuskind und Heiliger Familie ‚realpräsent‘ setzt, braucht weitere Profanierungen nicht zu fürchten, ja sieht sich sogar in der Lage, bereits eingetretene Profanierungen rückgängig zu machen.

Kurzum: Die ultramontanen Katholiken attackierten den Vernunftanspruch der Aufklärung auf bislang noch nicht gesehene Weise mit der uralten, ja unreligiösen Unterscheidung zwischen ‚heilig‘ und ‚profan‘⁸² – und behaupteten sich damit in einem Ausmaß, das erst seit dem langsamen Niedergang der Volkskirche ab etwa 1955 zunehmend an Plausibilität und Boden verliert. Das Kind und die Familie von Nazareth – so ist rückblickend

⁸¹ Dazu s. grundlegend Andreas HOLZEM, Religion und Lebensform. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster (1570–1800) (Forschungen zur Regionalgeschichte 33) Paderborn 2000; auch DERS., Die Konfessionsgesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 110 (1999) 54–87.

⁸² Dazu aus religionsgeschichtlicher Perspektive Mircea ELIADE, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Frankfurt a. M. 1990.

zu bilanzieren – wurden von den Ultramontanen in den Dienst eines vorrationalen Religionsverständnisses genommen. Auf diese Weise glaubte man sich ausreichend gewappnet, um sowohl gegen die neumodisch-aufklärerischen Ansprüche als auch gegen das zeitgenössische romantisch-profane Kinder- und Familienideal erfolgreich anzukämpfen. Zwar waren die Gemeinsamkeiten zwischen den Romantikern und den Ultramontanen weit größer als jene zwischen den Aufklärern und den Ultramontanen; doch behaupteten die Ultramontanen gegenüber den Romantikern, die besseren, eben ‚sakral aufgeladenen‘ Widersacher gegen die Ansprüche der Aufklärer zu sein. Gewiß kann man aus heutiger Sicht mit guten Gründen fragen, ob das von den Ultramontanen bemühte Heiligkeitsideal, das von der Ausübung des Kultes ihren Ausgang nimmt, überhaupt als neutestamentlich angesehen werden kann⁸³; trotz dieser Einwände gegen die ultramontane, zuletzt persönliche Unfreiheit nach sich ziehende Kinder- und Familienspiritualität muß aus der Retrospektive hervorgehoben werden, daß der sozial-caritative Einsatz, der in dieser Frömmigkeit wurzelt, in vieler Hinsicht humansierend gewirkt hat – bis heute. So käme es aktuell darauf an, trotz der mit dem Vaticanum II. eingeleiteten Abkehr von einer für alle Katholiken verbindlichen ‚monastischen Frömmigkeit‘ den traditionell christlichen Einsatz zugunsten der bedürftigen Familien und mittellosen Kinder nicht gleichzeitig mitaufzugeben.

⁸³ Arnold ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 355–359.

Inmitten der Welt

Hieronymus Jaegens Sicht der gesellschaftlichen Herausforderungen
für die Katholiken seiner Zeit

1. Zu Person und Werk des Hieronymus Jaegen

Hieronymus Jaegen wird gerne als ‚Mystiker und Bankdirektor‘ vorgestellt. Erstere Bezeichnung verdankt er seinen mystischen Erfahrungen und den beiden von ihm verfassten Schriften *Kampf um das höchste Gut*¹ und *Das mystische Gnadenleben*.² Bankdirektor war Jaegen für 19 Jahre seit 1880, und zwar leitete er die neu gegründete Trierer Volksbank. Zuvor arbeitete er als Ingenieur in verschiedenen Betrieben, und von 1898 bis 1908 gehörte er als Abgeordneter des Zentrums dem preußischen Landtag in Berlin an. Insofern ist die Charakterisierung Jaegens als ‚Mystiker und Bankdirektor‘ im Sinne einer Kurzformel treffend, da sie den Spannungsbogen in seiner Biographie aufzeigt.

Sie stellt offensichtlich auf einen auf den ersten Blick vermuteten Widerspruch zwischen einem Leben als ‚Mystiker‘ und ‚Bankdirektor‘ ab. Freilich sieht man einen solchen Widerspruch nur, wenn man hinter der Bezeichnung ‚Mystiker‘ einen weltfremden, vergeistigten Menschen erwartet, der ein tief spirituelles Leben führt, jedoch zum Bankdirektor schwerlich taugt. Allerdings bestätigt gerade das Leben und Werk Jaegens, daß solche Mutmaßungen nicht zutreffen. Die hier vorliegenden Ausführungen machen es sich dementsprechend zur Aufgabe, nicht nach dem „mystischen Gnadenleben“ des ‚heimlichen Heiligen von Trier‘, wie Jaegen auch gerne bezeichnet wird, zu fragen, sondern sie begeben sich auf die Suche nach dem, was der Mystiker Jaegen zu den gesellschaftlichen Problemen und Herausforderungen für die Christen seiner Zeit zu sagen hat.

Grundlage hierfür ist sein Buch *Kampf um das höchste Gut*.³ Denn in seinem anderen Werk, dem *Mystischen Gnadenleben*, wendet sich Jaegen an Priester, die selbst Menschen auf ihrer Gottsuche begleiten, und zeigt die We-

¹ Hieronymus JAEGEN, *Kampf um das höchste Gut*. Anleitung zur christlichen Vollkommenheit inmitten der Welt, Trier 1908. Dieses Werk erschien in insgesamt fünf, immer wieder neubearbeiteten Auflagen, zuletzt 1933. Das Werk wurde bis zur zweiten Auflage 1887 mit dem Titel *Kampf um die Krone* unter dem Pseudonym Julius Mercator veröffentlicht.

² Hieronymus JAEGEN, *Das mystische Gnadenleben*. Erlebnisse und Bekenntnisse eines heiligmäßigen Bankdirektors, Trier 1949.

³ S. o. Anm. 1. Die Schrift wird im folgenden mit Angabe des Kurztitels *Kampf* zitiert, wobei die hochgestellte Ziffer die jeweilige Auflage angibt.

ge der mystischen Erfahrung Gottes auf. Sein erstes Buch *Kampf um das höchste Gut* hingegen schreibt Jaegen für ein breiteres Publikum; Adressaten sind alle Katholiken. Hier beschreibt Jaegen, daß sich das Leben des gläubigen Christen nicht jenseits der Welt in einem religiösen Sonderraum ereignet, sondern „inmitten der Welt“, wie schon der Untertitel des Buches anzeigt. Mehr noch: Der Christ soll nicht nur notgedrungen in der Welt mit ihren alltäglichen Sorgen und Problemen leben, sondern er hat auch eine Verantwortung für diese Welt zu übernehmen. Vor diesem Horizont äußert sich Jaegen auch zur gesellschaftlichen Situation, mit der sich der Christ konfrontiert sieht.

2. Der Christ in der Gesellschaft

2.1 Christliche Haltung und gesellschaftliches Handeln

Das Leitmotiv, das Jaegen im *Kampf um das höchste Gut* verfolgt, ist kaum treffender zu beschreiben als mit der schon zitierten Formulierung „inmitten der Welt“. Der Autor gebraucht sie nicht nur selbst über ein halbes Dutzend mal in seinem Werk,⁴ sondern schon das Vorwort macht deutlich, daß es Jaegen nicht darum geht, zur Vollkommenheit eines „in sich abgeschlossenen Klosterlebens“ anzuleiten, sondern er wendet sich expressis verbis an „die inmitten der Welt lebenden guten Katholiken“.⁵ Mehr noch: Jaegen versteht es vor dem Hintergrund der Ereignisse seiner Zeit als eine besondere Herausforderung für die Christen, sich angesichts der Widrigkeiten nicht aus der Welt zurückzuziehen, sondern wie Christus „inmitten der Welt“ zu leben.⁶ Schon in der ersten Auflage forderte Jaegen die Christen auf, „mitten im Gewühle der Welt den Zweck ihres Daseins in möglichst vollkommener Weise zu erfüllen“.⁷

Diese Aufgabe des Christen umfaßt zwei Aspekte: Zunächst darf der Christ sein höchstes Gut, das letztlich Gott ist, nicht aus dem Auge verlieren.⁸ Da aber die Welt nach Jaegen die Menschen ganz für sich, also mit rein weltlichen

⁴ Vgl. u. a. Kampf⁴, 158 f., 162, 167 u. a. m. Vgl. auch ebd., 13 f.: „Sollen wir seinetwegen [i. e. wegen des Weltgeistes, der zum Bösen geneigt ist] die Welt fliehen? Es würde dieses durchaus verkehrt sein.“

⁵ Kampf⁴, V.

⁶ Vgl. Kampf⁴, V f.

⁷ Kampf⁴, VI. Obgleich Jaegen davon ausgeht, daß der Priester- und Ordensstand an sich vollkommener sind als der weltliche Stand, differenziert er doch dahingehend, daß sie es nicht für jeden Christen sind. „Für den einzelnen ist jener [Stand] der vollkommenste, den Gott für ihn bestimmt hat.“ Kampf⁴, 10.

⁸ Jaegen steht mit diesem Ansatz in guter Tradition, die sich auf Thomas von Aquin berufen kann, der ebenfalls Gott nicht nur als den Ursprung, sondern auch als das Ziel des Menschen beschreibt, an dem allein der Mensch zur *beatitudo*, zur Glückseligkeit und Vollendung, gelangt. Vgl. STh I 12,1; 62,1.

Sorgen, in Beschlag nimmt, muß der Christ zum einen zu einer Haltung finden, in der er Gott als sein letztes Ziel und als den eigentlichen Sinn seines Lebens nicht aus dem Blick verliert, und er muß zum anderen dieser Haltung entsprechend handeln. Dies bildet das Hauptanliegen von Jaegens *Kampf um das höchste Gut*, das er in der bildreichen Sprache eines Kriegsstrategen, die ihm noch aufgrund seiner preußisch-militärischen Laufbahn vertraut gewesen sein mag, beschreibt, wenn er „nach Art eines Kriegsführenden die Einzelheiten des geistigen Kampfes“ bespricht.⁹ Doch obgleich es Jaegen vorrangig um ein geistliches Leben geht, weiß er doch, daß die Haltung eines Christen sich auch in seinem Handeln ausdrückt, und zwar nicht nur in der privaten Lebensführung, sondern auch gegenüber den Mitmenschen und in der Gesellschaft. Daher ist Religion keine Privatsache, denn: „Wie die einzelnen Menschen in ihrem Inneren gesinnt sind, so zeigen sie sich im öffentlichen Leben.“¹⁰ Diese Einsicht bildet die Grundlage für Jaegens Kritik am Eindringen des Unglaubens „in alle Schichten der menschlichen Gesellschaft“; er spricht vom „modernen Heidentum“.¹¹ Es ist für ihn der Nährboden, in dem Liberalismus und Sozialismus bzw. Sozialdemokratie wurzeln. Während den Liberalismus die „Bekämpfung der christlichen, besonders der katholischen Kirche“ vereint,¹² ist der Sozialismus insofern „antireligiös“, als er „Religion für Privatsache“ erklärt.¹³ Es wird anhand dieser Aussagen deutlich, daß Jaegen hier keine theoretische Auseinandersetzung mit dem Liberalismus und Sozialismus an und für sich vorlegt, sondern diese Strömungen in ihrer damaligen Frontstellung zur Kirche vor Augen hat.

2.2 Christ, Kirche, Staat – Das Ringen im Kulturkampf

Jaegen appelliert auf dieser Grundlage an seinen Leser, sich nicht zu scheuen, öffentlich für das einzutreten, wozu er sich im Gewissen verpflichtet fühlt. Jaegen selbst hat eindrucksvoll vorgelebt, daß sich – wie oben gesagt wurde – die Haltung eines Christen auch in seinem öffentlichen Handeln ausdrücken

⁹ Kampf⁴, Vgl. auch ebd., Kap. 14f.

¹⁰ Kampf⁴, 13.

¹¹ Kampf⁴, 87.

¹² Kampf⁴, 90.

¹³ Kampf⁴, 92. Allerdings ist die im folgenden Abschnitt anzutreffende Erklärung Jaegens, warum den Arbeitern die Religiosität nahezubringen sei, sehr fraglich. Es heißt, ebd.: „Denn nur die Religion ist imstande, die Ärmern mit ihrem Lose zu versöhnen.“ Man mag diese Aussage vom spirituellen Standpunkt aus diskutieren können und berechtigterweise fragen, wie denn der einzelne mit dem Leid in der Welt – v. a. mit dem selbst erfahrenen Leid – umgehen solle; allerdings muß festgehalten werden, daß vom sozialetischen Standpunkt aus diese Erklärung weit hinter dem Gedanken der gesellschaftsprägenden Kraft der Religion zurückbleibt. Mehr noch: Um der sozialen Gerechtigkeit willen ist es höchst bedenklich, der Religion die Aufgabe zuzuschreiben, das eigene schlechte Los annehmen zu lernen. Vgl. auch in diesem Sinne kritisch Kampf⁴, 139.

muß; So ließ er sich durch die Drohgebärden der Obrigkeit nicht beeindrucken und prangerte weiterhin in seinen Vorträgen die Repressionen der preußischen Regierung gegen die Katholiken an. Den besonderen zeitgeschichtlichen Hintergrund für Jaegens Engagement in der Öffentlichkeit als Christ bildet der sogenannte Kulturkampf, also jene Auseinandersetzung, in der der nach-absolutistische Staat – nicht nur, aber v.a. und besonders scharf in Deutschland – sich insbesondere von der katholischen Kirche abzusetzen versucht.

2.2.1 Der Kulturkampf

Verschiedene Ursachen wirken beim Entstehen des Kulturkampfes seit Beginn der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts in Preußen und dem neu entstandenen deutschen Kaiserreich zusammen, deren Einfluß unterschiedlich stark beurteilt wird:

Einen Anlaß zum Kulturkampf gab eventuell Bismarcks Sorge vor einer französisch-österreichischen Revanche-Koalition gegen das neue protestantische und klein-deutsche Reich, die im politischen Katholizismus in Deutschland einen Bündnispartner hätte finden können. Denn der großdeutsche-klein-deutsche Gegensatz, der bei der Reichsgründung 1870/71 eine kleindeutsche Lösung fand, war mit einem katholisch-protestantischen Gegensatz verknüpft: Das katholische Österreich war aus dem Reich gedrängt; die Protestanten sahen darin einen geschichtlichen Erweis ihrer Überlegenheit und glaubten an einen „welthistorischen Beruf Preußens“.

Mit der Gründung des Zentrums 1870 bekam der Katholizismus eine politische Vertretung, die sich zum Ziel gesetzt hatte, die staatsbürgerlichen Rechte und kirchlichen Freiheiten zu verteidigen und die antikirchlichen Angriffe abzuwehren. Obgleich es sich eigentlich um einen überkonfessionellen Zusammenschluß handelte, der nicht nur für die innere Selbständigkeit der Kirche eintrat, sondern auch für den föderativen Charakter des Reiches, den Ausbau der demokratischen Elemente, Sozialreform sowie Arbeiterschutz u. a. m., war Bismarck von Anfang an bemüht, das Zentrum zu einer katholisch-konfessionellen Partei zu stempeln, um einen Zusammenschluß mit den Protestanten zu verhindern.

Die antikirchliche Öffentlichkeit wurde zudem gegen die katholische Kirche besonders durch die Auseinandersetzung um das Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes aufgebracht. Zuvor erregte bereits der Syllabus von 1864, eine Zusammenstellung der größten Irrtümer der Zeit durch Pius IX., große Empörung, denn er wendete sich auch gegen aktuelle liberale Vorstellungen. Allerdings war das Unfehlbarkeitsdogma selbst nicht der Auslöser des Kulturkampfes, sondern die kirchlichen Disziplinarmaßnahmen gegen Theologen im Staatsdienst, die dieses Dogma ablehnten. Die Regierung nutzte den Kon-

flikt als willkommenen Anlaß, um die erst nach Beendigung der ‚Kölner Wirren‘ 1841 gegründete katholische Abteilung im preußischen Kultusministerium 1871 wieder aufzulösen und 1872 die ersten Gesetzesmaßnahmen gegen die katholische Kirche zu ergreifen.

Es ist schwer zu entscheiden, ob man den Kulturkampf schwerpunktmäßig auf weltanschauliche und antikirchliche Motive zurückführt, die im pietistischen Unverständnis des preußischen, kleindeutschen Staates gegenüber der katholischen Kirche gründen, oder ob man in ihm einen „innenpolitischen Präventivkrieg“¹⁴ des neu gegründeten Reiches gegen die drohende Verbindung von katholischer Kirche, Zentrum als parlamentarischer Opposition und großdeutschen Befürwortern in der Nationalitätenfragen sieht. Voraussetzung des Kulturkampfes ist jedenfalls der liberale Zeitgeist, der im öffentlichen Leben vorherrschte. In seinem Gefolge schreitet der Prozeß der Säkularisation voran und drängt den kirchlichen Einfluß zunehmend zurück. Parallel hierzu verläuft eine zweite Entwicklung, die – verbunden mit der ersten – die eigentliche Kulturkampf-Ideologie ausmacht: das Erstarken der traditionellen Staatskirchenhoheit. Die übersteigerten staatskirchlichen Ansprüche führen zu einem Omnikompetenzanspruch des Staates, der keine Institution neben sich duldet. So wird auch die Kirche nunmehr als ein Ressort des Staates verstanden, der für sich den Anspruch erhebt, allein die Gesellschaft formen zu wollen.¹⁵ Obwohl eine Notwendigkeit, das Verhältnis von Kirche und Staat zu regeln eigentlich nicht bestand, da im Anschluß an die ‚Kölner Wirren‘ bereits Regelungen gefunden wurden, kann man den Kulturkampf als wechselseitige Emanzipation von Kirche und Staat deuten. Die Katholiken ihrerseits wurden außerdem durch den enormen äußeren Druck noch stärker zusammengeschweißt. Denn sie mußten teilweise heftige Repressalien erleiden.¹⁶

Letztere mußte auch Jaegen am eigenen Leib erfahren. Als Reaktion auf die oben erwähnten Gesetzesmaßnahmen gründete sich im Juli 1872 in Mainz der „Verein der deutschen Katholiken“, auch „Mainzer Verein“ genannt, der sich die rechtsstaatliche Unterstützung der Katholiken und die Ver-

¹⁴ So eine Formulierung von Heinrich BORKAMM, *Die Staatsidee im Kulturkampf*, München 1969, 66.

¹⁵ Vgl. u. a. Winfried BECKER, *Der Kulturkampf als europäisches und als deutsches Phänomen*, in: *Historisches Jahrbuch* 101 (1981), 422–446. Becker weist zurecht darauf hin, daß der Kulturkampf weder wesentlich auf den konfessionellen Gegensatz im protestantischen Preußen noch allein auf Bismarck als einzelnen Staatsmann zurückzuführen ist, sondern einen universellen Zug des Zeitalters bildet, der in ganz Europa zu beobachten ist, der jedoch bei der Staatsgründung des Deutschen Reiches besonders zum Tragen kam.

¹⁶ Zu den einzelnen, auch gesetzlichen, Maßnahmen gegen die Katholiken und ihre Kirche vgl. Rudolf MORSEY, *Der Kulturkampf*, in: *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963*, hg. von Anton RAUSCHER, Bd. 1 (= *Geschichte und Staat*, Bde. 247–249), München/Wien 1981, 72–109.

teidigung der kirchlichen Freiheit und Selbständigkeit zum Ziel gesetzt hatte. Er engagierte sich u. a. durch wechselnde Veranstaltungen auf dem Land. Als einer der Redner trat beispielsweise Jaegen in Pluwig, nahe bei Trier, in Erscheinung. Die preußischen Behörden waren bemüht, den Verein und dessen Aktivitäten zu unterdrücken, nicht zuletzt durch Schikanen und Verhaftungen. Dies traf auch Jaegen. Zwar wurde er nicht inhaftiert, wie einige Bischöfe, so z. B. auch der Trierer Bischof Eberhard, doch als Jaegen sich mit dem Verweis auf seine bürgerlichen Rechte gegenüber dem Bezirkskommandanten in Trier weigerte, seine Kritik an der antikirchlichen Regierungspolitik zu unterlassen, bezahlte er dies als Leutnant mit der ehrenlosen Entlassung aus dem Militär.¹⁷ Doch dies war für Jaegen kein Anlaß, sich nun – gleichsam in die Defensive gedrängt – auf die Agitation gegen die antikirchliche Regierungspolitik zu beschränken. Im Gegenteil: Neben aller berechtigten Kritik äußerte er sich konstruktiv zu der oben angesprochenen, schwierigen Frage der Ausgestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat.

2.2.2 Kirche und Staat

Jaegen ordnet die Institutionen Kirche und Staat in folgender Weise einander zu:

„Während die Kirche den Beruf hat, die Menschen durch den geistigen Kampf hindurch zur ewigen Seligkeit zu führen, hat der Staat von Gott den Beruf erhalten, für den Frieden und die zeitliche Wohlfahrt der Menschen Sorge zu tragen, auf daß diese in der Erstrebung ihrer wichtigeren ewigen Bestimmung nicht gestört werden. Beide Gewalten sollen innerhalb des ihnen von Gott gegebenen Berufes selbständig handeln, friedlich nebeneinander wohnen und sich als Freunde unterstützen.“¹⁸

Diese Bestimmung des Kirche-Staat-Verhältnisses durch Jaegen ist nicht nur für seine eigene Zeit wegweisend. Nahezu zeitgleich definiert Leo XIII. in seiner Enzyklika *Immortale Dei* 1885 das jeweilige Wesen von Kirche und Staat und deren Zuordnung. Der Papst beschreibt – ähnlich wie Jaegen – sowohl den Staat als auch die Kirche als eine *societas perfecta*, d. h. als eine eigen-

¹⁷ Vgl. hierzu ausführlicher Christian FELDMANN, *Triers heimlicher Heiliger. Hieronymus Jaegen, Bankier, Parlamentarier und Mystiker*, Trier 1996, 19–23. Die Entlassung 1873 aus dem Heer muß Jaegen insofern schwer getroffen haben, als er nicht frei war vom damals üblichen und weit verbreiteten Patriotismus. Denn es wird von Jaegens Kriegsbegeisterung berichtet, als 1870 – also nur drei Jahre vor seiner Entlassung – Preußen dem Nachbarn Frankreich den Krieg erklärte. Vgl. ebd., 15–19. Zu den Ereignissen im Kulturkampf vgl. auch Josef STEINRUCK, *Das Bistum Trier im Kulturkampf*, in: *Geschichte des Bistums Trier*, hg. von Martin PERSCH und Bernhard SCHNEIDER, Bd. 4: *Auf dem Weg in die Moderne. 1802–1880* (= Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier, Bd. 38), Trier 2000, 609–636, näherhin zum Mainzer Verein und Jaegen 626–629 und zu den Ereignissen um Bischof Eberhard 617–622.

¹⁸ Kampf, 48 f.

ständige Gemeinschaft, die erstens einen je eigenen Zweck hat und zweitens über die Mittel verfügt, die sie zum Erreichen ihres Zweckes einsetzt.¹⁹ Der Zweck des Staates ist nach Leo XIII. „das volle Genügen für das Leben“;²⁰ Jaegen meint das Gleiche, wenn er sagt, der Staat habe die Aufgabe, „für den Frieden und die zeitliche Wohlfahrt der Menschen Sorge zu tragen“.²¹ Das spezifische Ziel der Kirche hingegen, das nur ihr zueigen ist, ist ein übernatürliches und geistliches. Vom Staat ist die Kirche völlig unabhängig, weil der Staat erstens über dieses Ziel der Kirche nicht verfügen kann und dieses das alleinige Proprium der Kirche ist, und zweitens die Kirche aus sich heraus allein über die Mittel verfügt, dieses Ziel zu verfolgen.²²

Doch stehen damit für Jaegen Kirche und Staat nicht unvermittelt gegenüber. Sie sollen nicht nur „selbständig handeln“ und „friedlich nebeneinander wohnen“, sondern vielmehr „sich als Freunde unterstützen“.²³ Dies ist eine Auffassung, die auch heute noch – nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – aktuell ist. Zwar bestimmt die Konzilskonstitution *Gaudium et spes* die Kirche nicht mehr im Gegenüber zum Staat, sondern versteht ihre Aufgabe

¹⁹ Zur *societas-perfecta*-Lehre bei Leo XIII. – auch in weiteren seiner Schreiben – vgl. Gerald GÖBEL, Das Verhältnis von Kirche und Staat nach dem Codex Iuris Canonici des Jahres 1983 (= Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, Bd. 21), Berlin 1993, 39–48; zur Entwicklungsgeschichte ebd., 18–39. Zur Entwicklung der Lehre von der Kirche als *societas-perfecta* im Gegenüber zum Staat vgl. auch Joseph LISTL, Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft (= Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, Bd. 7), Berlin 1978, 104–133, zur Verwendung dieser Lehre bei Leos unmittelbarem Vorgänger Pius IX. ebd., 134–172, und bei Leo XIII. selbst ebd., 176–182. Verwiesen sei auch auf Joseph LISTL, Die Lehre der Kirche über das Verhältnis von Kirche und Staat, in: HdbKathKR § 111.

²⁰ „*vitae sufficientia perfecta*“, DH 3165.

²¹ S. o. Anm. 18.

²² Die zentrale Textstelle bei Leo XIII. lautet: „*Haec societas, quamvis ex hominibus constat, non secus ac civilis communitas, tamen propter finem sibi constitutum atque instrumenta, quibus ad finem contendit, supernaturalis est et spiritualis: atque ideo distinguitur ac differt a societate civili: et, quod plurimum interest, societas est genere et iure perfecta, cum adiumenta ad incolumitatem actionemque suam necessaria voluntate beneficioque Conditoris sui, omnia in se et per se ipsa possideat. Sicut finis, quo tendit Ecclesia, longe nobilissima est, ita eius potestas est omnium praestantissima, neque imperio civili potest haberi inferior aut eidem esse ullo modo obnoxia.* – Obwohl diese Gesellschaft nicht anders als die bürgerliche Gemeinschaft aus Menschen besteht, ist sie dennoch wegen des ihr bestimmten Zieles und der Mittel, mit denen sie zum Ziel strebt, übernatürlich und geistlich: und deshalb unterscheidet sie sich und hebt sich von der bürgerlichen Gesellschaft ab: und – was höchst wichtig ist – sie ist eine ihrer Art und ihrem Recht nach vollkommene Gesellschaft, da sie die für ihre Erhaltung und Tätigkeit notwendigen Hilfsmittel nach dem Willen und durch die Wohltat ihres Gründers alle in sich und durch sich selbst besitzt. So wie das Ziel, nach dem die Kirche strebt, bei weitem das edelste ist, so ist auch ihre Vollmacht die vortrefflichste von allen und kann nicht für geringer als die bürgerliche Herrschaft gehalten werden oder dieser in irgendeiner Weise untertan sein.“ (DH 3167)

²³ S. o. Anm. 18.

im Kontext einer pluralistischen Gesellschaft. Hier ergeben sich jedoch – unbeschadet der Unabhängigkeit voneinander – Berührungspunkte zwischen Kirche und Staat, weil sich beide den Menschen zuwenden. Insofern ist auch eine *sana cooperatio*, eine gesunde Zusammenarbeit, zwischen beiden gefragt, doch wird diese seitens der Kirche nach den Aussagen des Konzils nicht mehr von einem Herrschaftsanspruch der Kirche her motiviert, sondern von ihrem Dienstauftrag an den Menschen (vgl. GS 76,3). Diese Konsequenz hat bereits Leo XIII. gezogen,²⁴ der aus der Gleichberechtigung von Staat und Kirche keine radikale Trennung beider Institutionen folgerte, sondern in den *res mixtae*, den ‚gemischten‘ Angelegenheiten, eine Verständigung forderte.

Selbstverständlich schien z. Zt. des Kulturkampfes den Kirchengegnern auf der Basis des Liberalismus eine solche Zusammenarbeit mit der Kirche nicht opportun. In seiner Beschreibung des Liberalismus analysiert Jaegen den geistesgeschichtlichen Hintergrund des Kulturkampfes treffend, denn er sieht eben in diesem Liberalismus die Ursache für die „Bekämpfung der christlichen, besonders der katholischen Kirche“.²⁵ Jaegen bringt den Konflikt auf den Punkt: Die Kirchengegner erkennen nicht nur in den sogenannten *res mixtae* die Rechte der Kirche nicht an, so z. B. in der Erziehung der Jugendlichen,²⁶ sondern sie bestreiten auch die Hoheit der Kirche in ihren eigenen Angelegenheiten und beanspruchen „die Oberhoheit des Staates in kirchlichen Dingen“.²⁷ Jaegen beklagt hier jene „Staatsomnipotenz“ – so wörtlich – die als eine der Hauptursachen des Kulturkampfes beschrieben wurde und von Jaegen auch als solche erkannt wird. Diese Haltung des Staates widerspricht dem Selbstverständnis der Kirche als *societas perfecta*, als einer Gemeinschaft mit eigenen, unbestreitbaren Kompetenzen in den ihr eigenen Belangen, offensichtlich.

Auch wird immer wieder deutlich, daß Jaegens Ausführungen zur Rolle der Christen in der Gesellschaft von der Problematik des Kulturkampfes geprägt sind. Nicht anders ist es zu verstehen, wenn er schreibt:

„Die Feinde der Kirche Christi bedienen sich bei deren Bekämpfung [...] gerne der wirksameren materiellen Waffen, indem sie suchen, die weltliche Macht gegen die geistliche aufzuhetzen. Dann beginnen jene Kämpfe und Verfolgungen, welche die katholische Kirche in allen Jahrhunderten zu bestehen hatte.“²⁸

Doch Jaegen beschränkt sich in dieser kirchenfeindlichen Situation nicht nur darauf, die Christen aufzurufen, Feigheit und Menschenfurcht abzulegen.²⁹

²⁴ Vgl. DH 3168.

²⁵ Kampf^f, 90.

²⁶ Vgl. hierzu auch Kampf^f, 130f.

²⁷ Kampf^f, 91.

²⁸ Kampf^f, 18.

²⁹ Vgl. Kampf^f, 110f.

Er gibt nicht nur Durchhalteparolen aus, sondern fordert die Christen zur aktiven und konstruktiven Mitwirkung in der Gesellschaft auf. Tatsächlich geht es um Welttrüchtigkeit, nicht um Weltflüchtigkeit, wenn Jaegen schreibt:

„Verfahre bei all deinen irdischen Angelegenheiten auch mit christlicher Klugheit. Du hast Verpflichtungen gegenüber dem Staat, der Gemeinde und deiner Umgebung [...].“³⁰

Diese Verantwortung für die Gesellschaft, die hier angesprochen wird, hat für Jaegen durchaus auch ganz konkrete Konsequenzen. So z. B. – und dies ist gerade heute wieder aktuell –, wenn er sich gegen die Politikverdrossenheit wendet und zur Teilnahme an den Wahlen auffordert:

„[...] so wäre es eine unverzeihliche Feigheit, wenn katholische Wähler aus bloßer Menschenfurcht von einer solchen Wahl fernblieben [...]. Keiner darf sich entschuldigen mit der Ausrede, daß es auf seine Stimme nicht ankomme [...]“³¹

2.3 Vereine

In der Frage des gesellschaftlichen Wirkens kommt den Vereinen eine besondere Bedeutung zu. Sie befanden sich damals in einer Aufbruchphase und prägten auch in besonderer Weise das kirchliche Leben.³² Jaegen äußert sich im *Kampf* um das höchste Gut nicht nur wiederholt ausführlich zur Rolle der Vereine, sondern es ist bekannt, daß er sich selbst stark im katholischen Vereinswesen engagierte. Neben seinem Wirken in zahlreichen Vereinen ist v. a. die Gründung des „Katholischen Kaufmännischen Vereins Harmonia“ zu nennen, der heute noch unter dem Namen „Gemeinschaft der Katholiken in Wirtschaft und Verwaltung“ besteht.³³ Für Jaegens hohe Wertschätzung des katholischen Vereinswesens spricht auch die Widmung in der 2. Auflage des *Kampfes*, in der es heißt: „Den katholischen Männer-Vereinen, namentlich den katholischen kaufmännischen Vereinen Deutschlands gewidmet von dem Verfasser, einem Vereinsgenossen.“³⁴

Doch Jaegen ist dem Vereinsleben gegenüber durchaus nicht unkritisch. Er hält fest, daß er „im Zeitalter der Vereine“ lebt und kritisiert, daß diese „Vereinsucht“ überhand nimmt und sich zu einem „krankhaften Zustand“ aus-

³⁰ Kampf⁴, 12 f.

³¹ Kampf⁴, 19.

³² Zur Einteilung der verschiedenen Formen von Vereinen, zu deren Entwicklung und v. a. zu der noch größeren Bedeutung der Bruderschaften vgl. Bernhard SCHNEIDER, Katholiken und Seelsorge im Umbruch von der traditionellen zur modernen Lebenswelt, in: Geschichte des Bistums Trier, Bd. 4, a. a. O. (s. o. Anm. 17), 275–369, näherhin: 325–349.

³³ Vgl. Chr. FELDMANN, a. a. O. (s. o. Anm. 17), 32–35.

³⁴ Kampf⁴, III. 1877 hatten sich die kaufmännischen Vereine im ganzen Deutschen Reich zusammengeschlossen.

wächst.³⁵ Daher rät er zu einer gewissen Mäßigung im Vereinsengagement. Unbeschadet dessen hat für Jaegen das katholische Vereinsleben seine Berechtigung. Sie besteht v. a. darin, daß angesichts der neuen gesellschaftlichen Herausforderungen die herkömmliche Pfarrseelsorge nicht mehr alle Belange abdecken kann. Hier können katholische Vereine unterstützen und ergänzen.³⁶ Sie decken ein ganzes Aufgabenspektrum ab, das von mittelbarer und unmittelbarer gesellschaftlicher Relevanz ist. Zunächst erzieht das katholische Vereinsleben dazu, selbständig zu werden,³⁷ und festigt die Religiosität der Mitglieder.³⁸ Inwieweit die innere Haltung des einzelnen indirekt in öffentlich-gesellschaftlicher Hinsicht von Bedeutung ist, wurde bereits oben angesprochen. Doch das Vereinsleben ist darüber hinaus auch unmittelbar gesellschaftlich bedeutsam. Dies gilt besonders für die sozialen und politischen Vereine. In ersteren wirken Katholiken tatkräftig an der Lösung sozialer Probleme der Handwerker, Landwirte und Fabrikarbeiter durch moralische und materielle Unterstützung mit. Ziel der politischen Vereine ist es, „dahin zu wirken, daß im Staate die Religion frei schalten und walten könne“.³⁹

Indem Jaegen vom „Zeitalter der Vereine“ spricht, schildert er als Zeitzeuge eine Entwicklung, die ebenfalls im größeren Kontext des Kulturkampfes zu sehen ist: Seit den sechziger Jahren sahen sich die Katholiken mit einer stärker werdenden kirchenfeindlichen Tendenz in der Gesellschaft konfrontiert, die sie zwang, ihr kirchliches Leben neu zu organisieren. Die Vereine spielen hier eine wichtige Rolle. Die im 19. Jahrhundert sich entfaltenden Vereine sind insofern eine Besonderheit, als sie in ihrer gewachsenen Bedeutung eine Form des kirchlichen und gesellschaftlichen Engagements der Laien darstellen, die auf die veränderten sozialen und politischen Umstände reagiert. „In dieser Modernität dokumentiert sich ebenso eine erstaunliche Elastizität in der Nutzung der zeitgemäßen Möglichkeiten wie ein waches Reaktionsvermögen hinsichtlich der von der Situation gestellten Aufgaben für Kirche und Katholiken.“⁴⁰ Solche Vereine wurden erst möglich und nötig, nachdem sich Kirche und Staat als Institutionen entflochtet hatten und in Folge der nach der Revolution von 1848 veränderten rechtlichen Rahmenbedingungen der Freiraum für Vereinsaktivitäten beträchtlich größer wurde. Heinz Hürten schreibt:

„Die historische Leistung der katholischen Vereine im 19. Jahrhundert dürfte dahingehend zusammenzufassen sein, daß sie – ohne Appell von seiten der Hierarchie,

³⁵ Kampf¹, 53. Vgl. auch ebd., 177.

³⁶ Vgl. Kampf¹, 54.

³⁷ Vgl. Kampf¹, 54.

³⁸ Vgl. Kampf¹, 177.

³⁹ Kampf¹, 177.

⁴⁰ Heinz HÜRTEN, *Katholische Verbände*, in: *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963*, hg. von Anton RAUSCHER, Bd. 2 (= *Geschichte und Staat*, Bde. 250–252), München/Wien 1982, 215–277, Zitat: 215.

gleichsam spontan entstanden und im Laufe weniger Jahrzehnte zu Massenorganisationen herangewachsen, wie sie den Bedingungen der industriellen Gesellschaft entsprachen – die soziale Präsenz und Aktionsfähigkeit der Kirche für eine Gesellschaft demonstrieren, die auf der Selbstbestimmung ihrer Glieder beruhend, die institutionelle Zuordnung von ‚Thron und Altar‘ aushöhlte und schließlich ganz beseitigte; zugleich organisieren sie, nachdem die Säkularisation die materiellen Grundlagen für die kulturelle und soziale Einbettung der Kirche in die aus dem Mittelalter herrührende Adelswelt zerstört hatte, jenseits der kirchenrechtlich fixierten, hierarchischen Strukturen eine neue gesellschaftliche Basis, die der Kirche in den Auseinandersetzungen mit dem Staat einen Rückhalt gab, der von den Prinzipien des vordringenden Liberalismus nicht angefochten werden konnte.“⁴¹

Indem Jaegen das katholische Vereinsleben als eine Möglichkeit beschreibt, sich im Staat religiös betätigen zu können,⁴² also als eine Chance, das öffentliche und gesellschaftliche Leben vom christlichen Standpunkt aus prägend mitzugestalten, gibt er eine bleibend aktuelle Einschätzung: Bis heute sind Vereine ein Weg, sich als Christ in gleichzeitiger Wahrnehmung von Bürgerrechten und christlicher Weltverantwortung sozial und politisch zu artikulieren und an der politischen Meinungsbildung mitzuwirken. Insofern sind Vereine sogar eine unverzichtbare Säule der pluralistischen und demokratischen Gesellschaft. Gerade in der aktuellen Diskussion um die Zivilgesellschaft, die auch bei uns verstärkt geführt wird, kommt dem Vereinsleben in diesem Sinne eine sozialetisch wichtige Rolle im Hinblick auf die Vermittlung zwischen individuellem und Gesamtgesellschaft zu, auf die schon Jaegen hingewiesen hat.

3. Die soziale Frage

Neben dem zähen Ringen und den heftigen Auseinandersetzungen um die Standortbestimmung von Staat und Kirche im beiderseitigem Verhältnis während des Kulturkampfes prägten z.Zt. Jaegens weitere, nicht minder bedeutende Umwälzungen die Gesellschaft, die – anders als der Kulturkampf – vom wirtschaftlichen Gebiet ausgingen. Es ist hier nur möglich, einige Stichworte zu nennen: Statt Grund und Boden wird das Kapital zum entscheidenden Produktionsfaktor; dies und das Bevölkerungswachstum sowie der Wegfall rechtlicher Hemmnisse führen zu einer großen Binnenwanderung vom Land in die Städte, wodurch diese teils explosionsartig wachsen und gewachsene soziale Bindungen sich auflösen; die Industrialisierung läßt die Ständeordnung verschwinden; die Gesellschaft spaltet sich in wenige Eigentümer des industriellen Produktivvermögens und die breite Masse der Arbeiter. Das menschliche Elend der Zeit der Industrialisierung hing von wirtschaftlichen

⁴¹ Ebd., 216.

⁴² Vgl. oben Anm. 39.

und sozialen Bedingungen ab. Man bezeichnet diesen Problemkomplex heute als „Soziale Frage“.⁴³

Es ist bemerkenswert, daß Jaegen in diesem Zusammenhang nicht nur ausdrücklich von „sozialen Fragen“ spricht,⁴⁴ sondern auch die Problematik als solche klar vor Augen hat – und das, obwohl er noch nicht aus der kritischen Distanz im Nachhinein auf die Ereignisse schaut, sondern zeitlich inmitten des Umbruchs steht. Beispielhaft sei hier nur auf die Entwicklung des zum Bistum Trier gehörigen Saarlandes zu einem Zentrum der Schwerindustrie hingewiesen. Hier wuchsen von 1820 bis 1880 nicht nur Bergbau und Hüttenindustrie sprunghaft und damit die Zahl der dort beschäftigten Arbeiter,⁴⁵ sondern ebenso sind die „miserablen“ sozialen Verhältnisse letzterer bekannt.⁴⁶ Jaegen beschreibt, daß durch das „Anwachsen der Großindustrie der solide Mittelstand schwindet und nur noch der Großkapitalist und der auf kurze Kündigungsfrist angestellte Arbeiter bleiben“. Der so entstandene Mißmut der Arbeiter läßt sie „an der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung [...] rütteln, um auf diese Weise dem Arbeiterstande durch Beseitigung der bestehenden Klassenunterschiede ein besseres Los zu bereiten“.⁴⁷

3.1 Die Verantwortung aller Parteien

Doch Jaegen beläßt es nicht bei einer Situationsbeschreibung, sondern regt auch Lösungen an. Dabei sieht er völlig klar, daß es keine Patentlösung für die komplexe Problematik gibt.⁴⁸ Jedoch ist es unzweifelhaft, daß die Schwierigkeiten die Mitwirkung aller an der Sozialen Frage Beteiligten erfordern. Jaegen schreibt:

„Vier Parteien sind beim Arbeiterstande interessiert und müssen daher ehrlich das Ihrige zur Besserung der Zustände beitragen und besonders müssen sie zu dem Ende freundschaftlich zusammen arbeiten: die Kirche als Förderin des religiösen Lebens, der Staat

⁴³ Der Begriff ‚Soziale Frage‘ soll hier nicht suggerieren, daß sich die Problematik jener Zeit auf eine einzige Frage reduzieren ließe. Vielmehr verbirgt sich hinter ihm ein ganzer Komplex verschiedener sozialer Fragen. Doch wird hier und im Folgenden die Bezeichnung ‚Soziale Frage‘ – wie in der wissenschaftlichen Literatur üblich – als Überbegriff für eben diesen ganzen Fragenkomplex verwandt. Zu den Schwierigkeiten, die soziale Frage zu definieren, vgl. Hubert MOCKENHAUPT, „Die soziale Frage“ und die Reaktionen der „Trierischen Kirche“, in: Geschichte des Bistums Trier, Bd. 4, a.a.O. (s.o. Anm. 17), 551–566, hier: 551–553. Vgl. auch Franz Josef STEGMANN, Art. Soziale Frage, in: Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, Bd. 4, hg. von der Görres-Gesellschaft, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1989, Sp.1231–1234.

⁴⁴ Kampf⁴, 137.

⁴⁵ Vgl. Bernhard SCHNEIDER, Raum, Wirtschaft, Bevölkerung, in: Geschichte des Bistums Trier, Bd. 4, a.a.O. (s.o. Anm. 17), 23–36, hier: 34–36.

⁴⁶ Vgl. H. MOCKENHAUPT, a.a.O. (s.o. Anm. 43), 553–557.

⁴⁷ Kampf⁴, 91.

⁴⁸ „Diese Lösung ist so schwierig, daß kein Vernünftiger behaupten wird, er kenne das vollkommenste Heilmittel.“ Kampf⁴, 261.

als Hüter der materiellen Interessen der Gesamtheit, die Fabrikherren und Fabrikarbeiter als Vertreter ihrer persönlichen Interessen [...].“⁴⁹

Es ist bemerkenswert, daß sich diese Zusammenstellung wenige Jahre später in der ersten Sozialenzyklika *Rerum novarum* (RN) aus dem Jahr 1891 findet. Denn in dieser Enzyklika weist Leo XIII., dem Entwurf Matteo Liberatores folgend,⁵⁰ wie schon Jaegen vor ihm, darauf hin, daß an der Lösung der Sozialen Frage alle Parteien mitwirken müssen. Die Sozialenzyklika vergibt entsprechend „die Aufgaben der Rettungsmannschaften“. ⁵¹ Das erste Wort hat die Kirche, an deren Kompetenz in der Sozialen Frage Leo XIII. keinen Zweifel hat (vgl. RN 13). Sie ist es, die aus der Offenbarung und der Natur die rechte Ordnung der Dinge erkennt und diese auf die Problemstellungen im sozialen Bereich, hier v. a. auf die Arbeiterfrage, bezieht. Die Kirche selbst wirkt auch an der Besserung der Lage mit, indem sie zunächst im Inneren der Menschen wirkt (vgl. RN 20), dann aber auch selbst aktiv wird (vgl. RN 22) in der Gestaltung der Gesellschaft (vgl. ebd.) und unmittelbare Hilfe für die Bedürftigen leistet (vgl. RN 24).

Die zweite gesellschaftliche Größe, die bei der Lösung der Arbeiterfrage mitwirken muß, ist der Staat, von dem Leo XIII. Engagement in der Sozialpolitik fordert. Er spricht sich damit gegen das liberalistische Modell des Nachwächterstaates aus, der nur die äußeren Rahmenbedingungen für das wirtschaftliche Leben schafft, ohne selbst eine korrektive Funktion auszuüben und Härten abzumildern. Hier fordert die Enzyklika das Eingreifen des Staates (vgl. RN 29). Leitmotiv muß die Sorge um das Gemeinwohl sein (vgl. RN 26). Dazu gibt der Text zu bedenken, daß der Staat, der dem Gemeinwohl zu dienen hat, für Arme und Reiche in gleicher Weise da ist. Seine Zuständigkeit für alle wird naturrechtlich begründet, da „*iure natura*“ kein Unterschied zwischen arm und reich besteht, wobei allerdings ins Gewicht fällt, daß die Ärmern den durchaus größeren Teil der Gemeinschaft darstellen (vgl. RN 27).

Die dritte Kraft, die an der Lösung der Arbeiterfrage mitwirken muß, bilden schließlich die Arbeitgeber und -nehmer selbst (vgl. RN 36). Vor allem Arbeitervereinigungen schreibt Leo XIII. eine bedeutsame Rolle zu, weil sie eine hervorragende Möglichkeit zur Selbsthilfe bieten. Er spricht deutlich aus, daß nicht mehr die alten Stände restauriert werden können, sondern daß es den Bedürfnissen der Zeit angepaßter Korporationen bedarf (vgl. RN 36).

⁴⁹ Kampf, 261 f.

⁵⁰ Vgl. hierzu ausführlich Helmut SORGENFREI, Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Sozialenzyklika „*Rerum Novarum*“ (= Sammlung Politeia, Bd. 25), Heidelberg-Löwen 1970.

⁵¹ Diese Formulierung verwendet Johannes SCHASCHING in dem von ihm herausgegebenen Band Die soziale Botschaft der Kirche. Von Leo XIII. bis Johannes XXIII., Innsbruck/Wien/München 1962, Zitat: 40.

Das Koalitionsrecht der Arbeiter wird naturrechtlich begründet, so daß die Vereinigungen in gewisser Weise dem Staat gegenüber autonom sind (vgl. RN 38). Allerdings müssen nach Ansicht des Papstes diese Verbände von einer religiösen Motivation getragen sein (vgl. RN 42). Dies soll nicht nur die Sittlichkeit der Arbeiter fördern (vgl. RN 44), sondern ermöglicht auch der Kirche, ihre Rolle im gesellschaftlichen Leben wahrzunehmen. Die Aussagen der Enzyklika machen deutlich, daß sich die Kirche in der Sozialen Frage – gerade vor dem Hintergrund des Kulturkampfes (vgl. RN 39) – nicht in die ‚Sakristei abdrängen‘ läßt.⁵² Leo XIII. verfolgt hier auch eine kirchenpolitische Absicht. Daher spricht er nicht nur alle Betroffenen und an der Problemstellung Beteiligten an, sondern nimmt auch die Kirche selbst nicht aus und sieht sich zur aktiven Mitwirkung verpflichtet (vgl. RN 45).

Dies sind auch nach Jaegen die beteiligten Interessengruppen, die „alle [...] bei Lösung der Arbeiterfrage mitwirken müssen und zu dem Ende freundschaftlich Hand in Hand gehen sollen“. Denn: „Alle mögen bedenken, daß die richtige Lösung dieser sozialen Frage eine der wichtigsten und schwierigsten Fragen unseres Jahrhunderts ist.“⁵³

3.2 Vom Almosengeben zur strukturellen Hilfe

An anderer Stelle differenziert Jaegen nochmals zwischen der Verantwortung der besitzenden Arbeitgeber und der des Staates. An dieser Unterscheidung läßt sich Grundsätzliches für die ethische Herausforderung durch die Soziale Frage verdeutlichen. Ein erster Schritt zu deren Lösung besteht darin, daß die Reichen von ihrem Überfluß abgeben, um die Not der Armen zu stillen. Jaegen beschreibt es als ein Unrecht, wenn die Reichen unbekümmert im Wohlstand leben, während die Arbeiter Not leiden.⁵⁴ Letztlich spricht Jaegen damit die Sozialfunktion des Eigentums an, wie sie in den späteren Sozialenzykliken wiederholt beschrieben wurde. Von ihrem Anfang an verteidigt die Katholische Soziallehre das Recht auf Eigentum als ein Naturrecht, und zwar nicht nur als ein Recht der Arbeitgeber, sondern v. a. der Arbeiter. Denn der Arbeitnehmer hat von Natur her die Aufgabe, das Notwendige für sein Auskommen und den Unterhalt seiner Familie zu erwerben. So argumentiert schon die erste Sozialenzyklika *Rerum novarum*. Dieses Recht hat auch der Arbeitgeber, doch muß gerade hier unterschieden werden „zwischen rechtem Besitz und rechtem Gebrauch des Besitzes“ (RN 19). Denn zu dem ‚Recht‘ auf Eigen-

⁵² So eine Aussage des späteren Papstes Pius XII., der dem Rückzug ins Verborgene „innerhalb der Wände der Kirche und der Sakristei“ ausdrücklich eine Absage zugunsten einer sozialen Verkündigung „von den Dächern“ erteilt; zitiert nach: Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., 3 Bde., hg. von Arthur F. UTZ und Joseph-Fulko GRÖNER, Freiburg/Schw. 1954–1961, Nr. 4317.

⁵³ Kampf⁴, 138.

⁵⁴ Vgl. Kampf⁴, 100.

tum gehört – gleichsam als Kehrseite der Medaille – die ‚Pflicht‘ zur Wohltätigkeit. D.h., der private Besitz ist so zu verwenden, daß er dem Wohle der Gesamtheit dient. Konkret bedeutet das nach *Rerum novarum* und Jaegen gleichermaßen, daß vom Überfluß den Notleidenden abzugeben ist.

Doch die Lösung der sozialen Frage liegt nach Jaegen nicht allein im wohlthätigen Handeln der einzelnen. Sie muß ebenso vom Staat ausgehen. So besteht eine Aufgabe darin, die soziale Lage der untersten Stände durch entsprechende Gesetze und gemeinnützige Einrichtungen zu verbessern.⁵⁵ Hier klingt bei Jaegen die Einsicht durch, daß die Soziale Frage in ihren weitreichenden Dimensionen nicht mehr allein in kirchlicher Zuständigkeit liegt und auch nicht mehr durch individuelle Wohltätigkeit zu bewältigen ist, weil Almosengeben nicht an die strukturellen Ursachen in Wirtschaft und Gesellschaft des immensen Problems rührt. Gefragt sind dementsprechend auch strukturelle Hilfen. Eben das war das Thema der im Kontext der Arbeiterfrage des letzten Jahrhunderts entstandenen ersten Sozialenzyklika *Rerum novarum* und ist auch generell das Anliegen aller Sozialenzykliken, in denen die Katholische Soziallehre zu den aktuellen sozialethischen Fragestellungen Position bezieht: In ihnen geht es nicht vorrangig um das moralische Handeln des einzelnen, sondern um die Formulierung von Zielvorstellungen und Kriterien, die zu einer Gesellschaftsordnung führen, die der Würde des Menschen gerecht wird. Diese Differenzierung zwischen individueller Wohltätigkeit und struktureller Hilfe steht in einer gewissen Parallele zu den verschiedenen Phasen der sozialethischen Bemühungen des deutschen Katholizismus, in dessen größerem Kontext auch Jaegen steht. Eine kurze Darstellung des deutschen Sozialkatholizismus ist daher lohnend zum Verständnis und zur Verortung der Aussagen Jaegens.

Vier Phasen können unterschieden werden:⁵⁶ Die erste Phase ist von der grundlegenden Einsicht geprägt, daß das Problem nicht auf der Ebene des

⁵⁵ Vgl. Kampf, 100 f.

⁵⁶ Vgl. hierzu u.a. Lothar ROOS, Kapitalismus, Sozialreform, Sozialpolitik, in: Der soziale und politische Katholizismus, Bd. 2, a.a.O. (s.o. Anm. 40), 52–158, sowie neueren Datums: Franz Josef STEGMANN und Peter LANGHORST, Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus, in: Walter EUCHNER u.a., Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – katholische Soziallehre – protestantische Soziallehre; ein Handbuch, hg. von Helga GREBING, Essen 2000, 599–862, hier: 613–712. Die spezielle Unterscheidung in vier Phasen findet sich auch bei Clemens BAUER, Wandlung der sozialpolitischen Ideenwelt im deutschen Katholizismus des 19. Jahrhunderts, in: Die soziale Frage und der Katholizismus. Festschrift zum 40jährigen Jubiläum der Enzyklika „*Rerum novarum*“, hg. von der Sektion für Sozial- und Wirtschaftswissenschaft der Görres-Gesellschaft, Paderborn 1931, 11–46. Vgl. auch Ulrich SELLIER, Die Arbeiterschutzgesetzgebung im 19. Jahrhundert. Das Ringen zwischen christlich-sozialer Ursprungsidee, politischen Widerständen und kaiserlicher Gesetzgebung (= Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, N.F., Bd. 82), Paderborn u.a. 1998, Kap. 1 f. Die hier vorgetragene Unterscheidung in verschiedene Phasen des deutschen Sozialkatholizismus soll

Politisch-Moralischen liegt, d. h., daß der Proletarier nicht einfach als (moralisch) sittenloser Mensch zu verstehen ist, der so zu einem (politischen) Auf-rührer wird, sondern daß das Problem nur durch die Einsicht in den Zusammenhang von Produktionsweise und Gesellschaftsentwicklung zu begreifen ist. Adam Müllers (1779–1829) Staats- und Gesellschaftstheorie z. B. versuchte sich am Mittelalter zu orientieren und folgte dem Organismusgedanken; so konnte sie zur Ideologie der Adeligen gegen die neue liberalistische Wirtschaftsordnung werden. Entscheidend ist jedoch, daß diese Position zwar in dem Sinne restaurativ⁵⁷ ist, daß sie sich anhand der unwiderruflich vergangenen und im nachhinein idealisierten Ordnung des Mittelalters rückwärts-orientiert, aber dennoch – und das ist das Neue – eine totale Gesellschaftsreform anstrebt.⁵⁸ Die Bedeutung des Ansatzes besteht darin, daß er das Gesellschaftsbild zur Kenntnis nimmt, um daraus die Konsequenz zu ziehen, daß eine Sozialreform notwendig und anzustreben ist. Andererseits ist es die Schwäche des Ansatzes, daß die Erkenntnis der Wirklichkeit nur zu einer negativen Formulierung einer Lösung führt, d. h., daß nur ein Gegenbild zu dem bestehenden Gesellschaftsbild entworfen wird. Hieraus ergibt sich auch, daß die angestrebte Reform ‚total‘ sein soll, d. h., die augenblickliche Sozialordnung soll durch eine christliche vollständig ersetzt werden. Wie schon angedeutet, besinnt man sich dazu in romantischer Manier auf die mittelalterliche Gesellschaftsordnung, die als die christliche Sozialordnung schlechthin idealisiert wird. Der Kirche kommt in dieser Konzeption eine konstitutive Rolle zu: „Alles Heil mußte von der sozialorganisatorischen Kraft der Kirche kommen.“⁵⁹ Daher wurde auch eine staatliche Armenhilfe zugunsten einer christlichen Caritas abgelehnt. Franz von Baader (1765–1841) gilt nach L. Roos als der bedeutendste Vertreter der katholisch-romantischen Sozialkritik.⁶⁰ Auch er forderte eine erneuerte Ständegesellschaft. Denn die Proletarisierung ist in seinen Augen eine Folge der Wirtschaftsordnung und daher der Pauperismus nicht allein eine Frage der Wohltätigkeit oder Armenpflege, sondern der wirtschaftlichen Organisation. Folglich forderte auch er eine soziale Reform.

In der zweiten Phase wird das katholische Sozialprogramm ausgestaltet. Zunächst entfaltet sich das katholische Vereinswesen im Dienst der caritati-

freilich nicht suggerieren, daß sich die Entwicklung in einzelne, streng sukzessiv aufeinander folgende Perioden einteilen ließe und eine solche Einteilung in diesem Sinne absolut sei. Tatsächlich haben sich die Entwicklungen überlagert. Es geht vielmehr darum, sich einen Überblick über die verschiedenen Ansätze im deutschen Sozialkatholizismus zu verschaffen. Die Einteilung in Phasen ist als eine Hilfe hierbei zu verstehen.

⁵⁷ C. BAUER, ebd., 14, spricht gar von „reaktionär“.

⁵⁸ Vgl. L. ROOS, a. a. O. (s. o. Anm. 56), 61–63, sowie U. SELLIER, a. a. O. (s. o. Anm. 56), 25–27.

⁵⁹ C. BAUER, a. a. O. (s. o. Anm. 56), 15.

⁶⁰ Vgl. L. ROOS, a. a. O. (s. o. Anm. 56), 62.

ven Fürsorge. Beispielhaft sei auf das Werk Adolph Kolpings verwiesen.⁶¹ Die pastorale Motivation ist hier noch bestimmend. Neu ist hingegen, daß Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877) in seinen Predigten zunehmend auf naturrechtliche Begründungen zurückgreift, z. B. in der Frage der Eigentumslehre.⁶² In der Folge dieser Argumentation wird nun nicht mehr eine umfassende Sozialreform angestrebt, sondern konkrete Aspekte der Ökonomie herausgegriffen und z. B. gefordert, die Stellung des Handwerks im Produktionsprozeß zu stärken. Hier klingt an, daß die ständische Organisation der Gesellschaft in Anlehnung an das Mittelalter weiterhin das Ziel bleibt, und zwar zunächst noch im größeren Rahmen der Verchristlichung der Gesellschaft. Doch zunehmend setzt sich die Einsicht Ferdinand Lasalles durch, daß die Soziale Frage – und damit auch die Arbeiterfrage – eine ökonomische ist. Dies findet auch bei W. E. v. Ketteler seinen Niederschlag, wenn er die Arbeiterfrage wesentlich als Arbeiterernährungsfrage und damit als eine Frage der Lohnpolitik versteht.⁶³ Demzufolge sind die Lösungen der Arbeiterfrage im ökonomischen Bereich zu suchen. Konkret bedeutet dies, die Stellung des Arbeiters innerhalb der Produktionsordnung zu stärken, z. B. durch Arbeiterschutz und Gewerkschaften. Auf dieser Linie liegt z. B. Franz Joseph von Buß (1803–1878), der 1837 mit seiner Rede zu einem Fabrikgesetzentwurf im badischen Landtag eine scharfe Analyse der gesellschaftlichen Situation vornahm.⁶⁴ Auch für ihn ergibt sich neben der konkreten Forderung nach einer „Arbeiterschutzgesetzgebung“ diejenige nach einer totalen Sozialreform. Mit seinen Vorschlägen zu einer aktiven Arbeitsmarkt- und Gesellschaftspolitik eröffnet er im Vergleich zur romantischen Sozialkritik einen ganz neuen Horizont bei der Lösung der Sozialen Frage und gilt daher zurecht als der erste Sozialpolitiker.⁶⁵

Waren bislang die Vereine und die christliche Caritas die einzigen Möglichkeiten zu einer Wirksamkeit über die Theorie hinaus, so ändert sich dies in der dritten Phase, indem durch die Organisation der Zentrumspartei der

⁶¹ Vgl. hierzu ausführlicher L. ROOS, a. a. O. (s. o. Anm. 56), 70 f.

⁶² Zur detaillierteren Darstellung W. E. von Kettelers und der Entwicklungsphasen, die sich bei ihm finden, vgl. ebd., 68–70, 74–85, sowie Lothar ROOS, Kirche – Politik – soziale Frage: Bischof Ketteler als Wegbereiter des sozialen und politischen Katholizismus, in: DERS. und Anton RAUSCHER, Die soziale Verantwortung der Kirche. Wege und Erfahrungen von Ketteler bis heute, Köln 1977, 21–62, und U. SELLIER, a. a. O. (s. o. Anm. 56), 35–46.

⁶³ So etwa in Die Arbeiterfrage und das Christentum aus dem Jahr 1864, veröffentlicht in: Wilhelm Emmanuel von KETTELER, Sämtliche Werke und Briefe, hg. von Erwin ISERLOH, Abt. I, Bd. 1: Schriften, Aufsätze und Reden 1848–1866, Mainz 1977, 367–515.

⁶⁴ Es muß allerdings angemerkt werden, daß Buß seine bekannte Rede nicht als katholischer Politiker gehalten hat, sondern als Vertreter des Liberalismus. Es geht hier nicht um eine „katholische Vereinnahmung“ von Buß.

⁶⁵ Vgl. U. SELLIER, a. a. O. (s. o. Anm. 56), 30–34. L. ROOS, a. a. O. (s. o. Anm. 56), 64 f., widerspricht der Aussage C. Bauers (vgl. C. BAUER, a. a. O. (s. o. Anm. 56), 17 f.), daß die Ansichten des jungen Buß nur singulär seien, und betont dessen Bedeutung als Sozialpolitiker.

Katholizismus nun politisch agieren konnte. Die großen Ideale einer umfassenden Sozialreform traten hinter das konkret Mögliche in der politischen und sozialen Situation zurück. Außerdem setzte sich mit Franz Hitze die Ansicht durch, daß der Staat keine über dem Wirtschaftsprozeß stehende Größe sei. Damit wird auch die Idee des christlichen Staates als Ordnungsgefüge hinfällig. Statt dessen ist der Staat selbst vom ökonomisch-sozialen Strukturwandel betroffen.

Die vierte Phase – für die v. a. der Name Georg von Hertling (1843–1919) steht – ist gekennzeichnet durch die endgültige Abwendung von einer totalen Sozialreform. Sozialpolitik wird nun im Rahmen der bestehenden wirtschaftlichen Situation betrieben. Verstärkte Bedeutung erhält hierbei das Naturrecht, das dazu dient, Zweck und Grenzen der Sozialpolitik zu bestimmen. Der Akzent liegt nun definitiv nicht mehr auf dem Ethisch-Religiösen, sondern auf dem Sozialethischen. An die Stelle von konkreten Reformvorstellungen im Sinne einer Ständeordnung treten nun übergreifende Orientierungen durch das Naturrecht. Diesen Entwicklungsstand spiegelt schließlich auch *Rerum novarum* wider.⁶⁶

Was die Einordnung Jaegens betrifft, so kann man feststellen, daß sich in seinem Werk Gedanken finden, die unterschiedlichen Phasen zugeordnet sind. Doch so wie die Einteilung des deutschen Sozialkatholizismus in Phasen nicht den Eindruck erwecken will, als handele es sich um eine strenge Chronologie der verschiedenen Gedanken, sondern eine Zuordnungshilfe der teilweise differierenden Ansätze sein soll, so ist auch Jaegen nicht in einem ausschließlichen Sinne einer der Phasen zuzuordnen. Denn – wie gesehen – bei ihm findet sich gleichermaßen die Aufforderung zum Almosengeben und die Forderung nach strukturellen Hilfsmaßnahmen, sei es seitens des Staates,⁶⁷ sei es seitens der Arbeitgeber, die Kranken-, Invaliden- und Sterbekassen, aber auch Kredit- und Sparkassen einrichten könnten.⁶⁸

3.3 Die Sozialprinzipien

Jaegen teilt mit der Katholischen Soziallehre die Einsicht, daß es, um eine gerechte Gesellschaftsordnung zu finden, nicht genügt, sich darauf zu beschränken, moralische Appelle an den einzelnen zu richten. Um als Strukturenethik Orientierung bieten zu können, haben sich sogenannte Sozialprinzipien herauskristalisiert, nach denen die gesellschaftlichen Handlungen und Strukturen bewertet werden können. Es sind prinzipielle Maßstäbe, „welche

⁶⁶ Es ist allerdings nicht zu bestreiten, daß auch diese Enzyklika durchaus noch das Ideal einer ständisch-korporativen Ordnung schätzt. Diese Ideen wurden durch das Sozialprogramm der „Union de Fribourg“ vermittelt.

⁶⁷ Vgl. Kampf⁴, 100 f.

⁶⁸ Vgl. Kampf⁴, 137.

die Verantwortlichkeiten orientieren und koordinieren“.⁶⁹ Die einzelnen Sozialprinzipien sind die Solidarität, Subsidiarität und das Gemeinwohl.

Obgleich freilich Jaegen zu seiner Zeit noch nicht ausdrücklich von Sozialprinzipien spricht und schon gar nicht eine Systematik der Sozialprinzipien entwickelt, kommen sie doch der Sache nach bei ihm zur Sprache. Das Sozialprinzip der Solidarität ist bereits angeklungen, als Jaegen betonte, daß die Lösung der Sozialen Frage nur in Zusammenarbeit aller beteiligten Parteien – „freundschaftlich Hand in Hand“⁷⁰ – zu erreichen ist. An anderer Stelle mahnt er die Arbeitgeber zur Solidarität mit den Arbeitern, indem er sie auffordert, „sich auf den Standpunkt echter, christlicher Nächstenliebe und Demut zu stellen“.⁷¹

Ebenfalls erkennt man in einzelnen Aussagen Jaegens denjenigen Grundgedanken, den man heute als Subsidiaritätsprinzip bezeichnet. Dieses Prinzip besagt in seiner klassischen Definition, die erst Pius XI. in *Quadragesimo anno* im Jahr 1931 vorgenommen hat,⁷² daß der einzelne oder die kleinere gesellschaftliche Einheit in denjenigen Angelegenheiten, die sie aus eigener Kraft übernehmen können, nicht von einer größeren gesellschaftlichen Einheit, etwa dem Staat, entmündigt werden dürfen. D. h., daß der einzelne, Familien und Vereine in ihren Belangen aus eigenem Recht kompetent und zuständig sind. Umgekehrt impliziert dies, daß ihnen ‚von oben‘ geholfen werden soll, wenn sie überfordert sind. Doch muß diese Hilfe stets eine Hilfe zur Selbsthilfe sein.

Ähnliche Gedanken beschäftigten Jaegen offensichtlich, wenn er dem Spender rät, nicht gedankenlos zu handeln: „Überlege stets, was, wie und weshalb du gibst.“⁷³ Denn Ziel der Spende soll es sein – um es in aktueller Diktion zu sagen –, ‚nachhaltig‘ zu wirken, d. h., langfristig die Not zu lindern. Ist dies z. B. durch den Lebenswandel des Familienvaters nicht gewährleistet, schlägt Jaegen vor, nicht dem Familienvater, sondern der Frau oder den Kindern das Geld direkt zukommen zu lassen. Jaegen regt gewissermaßen

⁶⁹ Wolfgang OCKENFELS, *Kleine Katholische Soziallehre. Eine Einführung*, Trier 1992, 86f.

⁷⁰ S. o. Anm. 53.

⁷¹ Kampf⁴, 138. Vgl. auch ebd., 123: „Bist du Arbeitgeber, Fabrikant, so sollst du dich in christlicher Demut um das Wohl und Wehe deiner Arbeiter eingehend kümmern. Du sollst dieselben in ihren Wohnungen aufsuchen, dich nach Frau und Kindern erkundigen, sollst nachsehen, ob die Familie die nötige Nahrung, Kleidung, Feuerung und Lagerstätte hat.“

⁷² Wenn auch erst Pius XI. der Verdienst zukommt, das Subsidiaritätsprinzip in einer Definition auf den Punkt gebracht zu haben, so findet sich das Anliegen bereits in der Vorgängerencyklika *Rerum novarum*; vgl. RN 11 und RN 28f. Und noch vor *Rerum novarum* spricht Wilhelm Emmanuel von Ketteler schon ausdrücklich von Subsidiarität; vgl. Wilhelm Emmanuel von KETTLER, *Die Katholiken im Deutschen Reich. Entwurf zu einem politischen Programm*, in: DERS., *Sämtliche Werke und Briefe*, hg. von Erwin ISELOH, Abt. I, Bd. 4: *Schriften, Aufsätze und Reden 1871–1877*, Mainz 1977, 186–262, hier: 210.

⁷³ Kampf⁴, 126.

ein Anreizsystem an, wenn er vorschlägt: „Teile deine Gaben so aus, daß du die Tugend belohnst, das Laster strafst und so indirekt erstere vermehrst und letzteres verminderst.“⁷⁴ Damit ist eine Voraussetzung geschaffen, daß die Spende eine Hilfe zur Selbsthilfe werden kann.

Ähnlich ist Jaegens Aufruf zu verstehen, die Armenpflege durch Vereine, namentlich den Vinzenz-Verein, dem Jaegen selbst aktiv angehörte, zu fördern.⁷⁵ Zwar nimmt Jaegen auch den Staat in die Pflicht, wenn es gilt das soziale und materielle Elend zu beheben. Doch das heißt keineswegs, daß dem Staat diese Aufgabe allein obliege. Gerade Vereine haben hier eine hervorgehobene Bedeutung, und zwar nicht nur, weil sie den Staat entlasten, sondern v. a. deshalb, weil sie vertrauter sind mit der jeweiligen konkreten Situation vor Ort und daher – ganz im Sinne des Subsidiaritätsprinzips – auch kompetenter helfen können als die anonymen Mechanismen des Staates. Es ist ebenfalls im Sinne des Subsidiaritätsprinzips, wenn die Initiativen der einzelnen gebündelt werden, und so die Not effektiver gelindert werden kann, als es mit vereinzelt, unkoordinierten Spenden möglich wäre.

3.4 Die Würde der Arbeit

Ein kurze Bemerkung Jaegens verdient, besonders hervorgehoben zu werden. Im Zusammenhang mit der Frage, wer alles an der Lösung der Sozialen Frage mitwirken soll, weist Jaegen die Arbeitgeber darauf hin, daß Arbeit keine Ware ist.

„Zuerst dürfen sie die Arbeit nicht als bloße Ware ansehen, für welche sie etwas Bestimmtes zahlen, und dann glauben, allen Verpflichtungen gegen die Arbeiter enthoben zu sein [...].“⁷⁶

Mit dieser Aussage schneidet Jaegen ein heute noch hoch aktuelles Thema an. Die Aktualität zeigt sich darin, daß Johannes Paul II. in seiner Sozialenzyklika *Laborem exercens* 1981 genau darauf hingewiesen hat.

Mit dieser Enzyklika reagiert Johannes Paul II. auf die Krise der internationalen Wirtschaft. Er nähert sich dem Problem, indem er die menschliche Arbeit als Schlüssel der sozialen Frage aufgreift und zum Ausgangspunkt der Analyse der sozialen Probleme macht. Der Papst entwickelt eine Sinnbestimmung der Arbeit, die auf der Würde des Menschen und dessen Vervollkommnung aufbaut. Damit sprengt er ein auf Erwerbstätigkeit verengtes Arbeitsverständnis, das Arbeit als bezahlte Erwerbstätigkeit versteht und dabei der ganzheitlichen Sicht der Arbeit verlustig geht. Doch Johannes Paul II. spricht auch die Erwerbstätigkeit an. Hier gilt ebenfalls: Aufgrund des personalen Charakters der Arbeit (weil der Mensch als Person das Subjekt der Arbeit ist)

⁷⁴ Kampf⁴, 127.

⁷⁵ Vgl. Kampf⁴, 127.

⁷⁶ Kampf⁴, 137.

kann Arbeit niemals nur „Ware“ sein (LE 7). Darin unterscheidet sich die Arbeit vom Kapital, das nur instrumentellen Charakter besitzt. Daher spricht *Laborem exercens* ausdrücklich vom „Prinzip des Vorranges der Arbeit gegenüber dem Kapital“ (LE 12). Denn die Würde der Arbeit ist in der Würde des Menschen begründet. Der Papst spricht sogar von einer „Spiritualität der Arbeit“.⁷⁷

Indem Jagen im größeren Zusammenhang der Lösung der Sozialen Frage anspricht, daß die Arbeit nicht als Ware verstanden werden darf, sondern der hinter der Arbeit stehende Arbeiter, also der Mensch, gesehen werden muß, zeigt er eine ungemein hohe Sensibilität für die personale und damit ethische Dimension der Problematik. Die Lösungsrichtung, die er hier andeutet, ist von bleibender Bedeutung, so daß sie nicht nur ihre Gültigkeit im Kontext der Arbeiterproblematik auf dem Hintergrund der Industrialisierung hatte, sondern auch heute noch angesichts der internationalen Wirtschaftsverflechtungen maßgebend ist – wie das gezeigte Beispiel der Enzyklika *Laborem exercens* zeigt.

3.5 Shareholder Value

Abschließend sei ein Gedanke Jaegens angesprochen, der wiederum von der hohen Aktualität einiger seiner Aussagen zeugt – und zwar die ethische Beurteilung des Aktienwesens. Da Jaegen – als Bankdirektor selbst firm in Geldgeschäften – hier eine äußerst treffende Beschreibung vornimmt, sei sie im Wortlaut zitiert:

„Die großen Unternehmungen, Fabriken, Hüttenwerke, Eisenbahnen und dgl., werden gegründet, um Geld zu verdienen. Sie befinden sich meistens nicht in dem Besitze eines einzelnen, sondern vieler Aktionäre, welche sich um das Wohl und Wehe der einzelnen Arbeiter nicht kümmern, sondern dieses nebst den anderen Sorgen einer von ihnen auserwählten Direktion überlassen. Letztere ist bei den Aktionären um so beliebter, je mehr Geld sie verdient, also je mehr unter sonst gleichen Verhältnissen die Arbeiter arbeiten und je weniger Lohn sie erhalten. Da die Arbeiter aber das umgekehrte Interesse haben, so gestaltet sich das Verhältnis zwischen diesen Arbeitgebern und Arbeitnehmern in Beziehung auf die Arbeitszeit und den Arbeitslohn zu einem beständigen Ringkampf.“⁷⁸

Was Jaegen hier vor über hundert Jahren beschreibt, liest sich heute noch wie die Beschreibung eines aktuell diskutierten Themas: Gemeint ist das Konzept des Shareholder Value. Kaum ein Begriff aus der Welt der Wirtschaft hat in den letzten Jahren so viel Aufmerksamkeit in der Öffentlichkeit erregt. Der gemeinsame Grundtenor aller Definitionen dieses Begriffs lautet, daß das sich

⁷⁷ Vgl. Alexander SABERSCHINSKY, Warum die Guten nicht die Dummen sind. Katholische Soziallehre heute, Trier 1999, 121–124.

⁷⁸ Kampf⁴, 135.

hinter ihm verbergende Managementkonzept einer Aktiengesellschaft primär auf die Steigerung des Aktionärvermögens ausgerichtet ist.⁷⁹ Der Wert des Unternehmens wird also vorrangig aus der Sicht der Anteilseigner betrachtet, für den sich der Erfolg der Geschäftspolitik in der Höhe der Dividendenausüttung und der Kursentwicklung der Aktie zeigt.

Das ethische Problem liegt in der damit einhergehenden Bewußtseinsverschiebung: Wenn abstrakte Aktien an die Stelle konkreter Produktionsmittel treten, dann liegt die Gefahr darin, daß das Eigentum nicht nur losgelöst gesehen wird von den materiellen Produktionsmitteln, sondern v.a. von den Menschen in den Unternehmen. Damit droht auch die Sozialfunktion des Eigentums und die zu ihm gehörende ethische Verantwortung aus dem Bewußtsein zu schwinden. Dies war und ist gleichermaßen die Gefahr sowohl der Industrialisierung z.Zt. Jaegens als auch im gegenwärtigen Prozeß der Globalisierung, in dem alle Unternehmen an die internationalen Börsen drängen. So sehen die Kritiker des Shareholder Value die Interessen der Arbeitnehmer und der Gesellschaft dem Diktat der Wertsteigerung der Aktionäre unterworfen. Sie setzen dem das Konzept des Stakeholder Value entgegen, das das Unternehmen als einen Zusammenschluß von verschiedenen Interessengruppen, wie Arbeitnehmer, Aktionäre, Kunden u.a., den sogenannten Stakeholdern, versteht. Deren unterschiedliche Interessen müssen miteinander ausgeglichen werden und dürfen nicht einseitig dem Interesse der Aktionäre bzw. Anteilseigner unterworfen werden. Allerdings verbreitet sich gegenwärtig in der Betriebswirtschaft die Einsicht, daß es sich bei der Gegenüberstellung von Shareholder Value und Stakeholder Value um eine falsche Alternative handelt. Denn eine kurzfristige Gewinnmaximierung, die dem Shareholder Value oft vorgeworfen wird, sichert noch keinen langfristigen Unternehmenserfolg. Der ist dauerhaft nur zu erreichen, wenn die Arbeitnehmer als Mitunternehmer in ein ganzheitliches Unternehmensmanagement integriert werden.⁸⁰ Insofern der Unternehmenserfolg im Interesse der Shareholder liegt und dieser ohne die Stakeholder nicht zu erreichen ist, kann eine Unternehmensführung die Interessen der Shareholder nur bedienen, wenn er die berechtigten Interessen der anderen Stakeholder nicht vernachlässigt, sondern ebenfalls berücksichtigt.

Freilich wird man Jaegen zubilligen, daß er diese Gedanken modernen Personalmanagements, wie sie erst in den letzten beiden Jahrzehnten entwickelt wurden, noch nicht vordachte. Seine Klage, die sich an sein letztes Zitat anschließt, den Arbeitern hätten „Liberalismus und [...] Sozialdemokratie die

⁷⁹ Vgl. Ekkehart WENGER und Leonhard KNOLL, Art. Shareholder Value, in: Handbuch der Wirtschaftsethik, hg. von Wilhelm KORFF, Bd. 4: Ausgewählte Handlungsfelder, Gütersloh 1999, 433–454.

⁸⁰ Vgl. Alexander SABERSCHINSKY, Personalmanagement – Aktualität und ethische Relevanz, in: Die Tagespost 126 (21. 10. 2000), 17.

Liebe zu jeglicher Autorität genommen [...], so daß viele Arbeiter ihre Arbeitgeber nicht mehr als ihre Herrschaft, sondern nur noch als Gleichberechtigte ansehen“, ⁸¹ erscheint heute weniger angemessen. Dennoch zeigt Jaegen mit seiner Analyse der Auswirkungen des Aktienwesens ein bemerkenswertes Fingerspitzengefühl für die Problematik einer Entwicklung, die damals erst am Anfang stand.

4. Würdigung

Blickt man auf die Aussagen Jaegens zu den gesellschaftlichen Herausforderungen seiner Zeit zurück, so kann es freilich nicht darum gehen, Jaegen abschließend in all seinen Aspekten und als Mystiker zu würdigen, zumal die hier besprochenen Ansichten Jaegens nicht im Zentrum seines Werkes stehen, das der Autor selbst als eine spirituelle Anleitung verstanden hat. Doch daß sich der Mystiker Jaegen auch zu sozialem Fragen äußert, ist nicht zufällig oder beliebig. Versteht er doch das entsprechende Handeln des Christen in der Gesellschaft als Ausdruck seiner inneren Haltung. Das gilt auch für die Lösung der Sozialen Frage. Dies führt bei Jaegen dazu, daß er die Bekämpfung des sozialen Elends in der Gesellschaft, also eine durchaus sozialethische Fragestellung, unter dem Stichwort der „Lieblosigkeit gegen den Nächsten“ anspricht. ⁸² Bezeichnenderweise regt Jaegen an dieser Stelle – wie dargestellt ⁸³ – auch strukturelle Hilfen für die Armen durch den Staat an. Es handelt sich also um kein ‚entweder–oder‘, wenn gesellschaftlicher Not durch gerechte Strukturen und Nächstenliebe begegnet werden soll. Jaegen sieht durchaus einen Zusammenhang zwischen „sozialem Elende“ und „Nächstenliebe“. ⁸⁴

Damit beschreitet er einen Weg, den später Pius XI. in seiner Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* (QA) 1941 ausführlicher darstellt, wenn er soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe als den Weg zur sozialen Reform der Gesellschaft beschreibt (vgl. QA 126). Sie sind das soziale Reformprogramm der Kirche. Pius XI. ist die Wechselbeziehung zwischen tugendhafter Gesinnung des einzelnen und Sozialethik wichtig, denn er fordert wiederholt die gegenseitige Ergänzung von sozialer Gerechtigkeit und Liebe (vgl. QA 88, 125 f.). Einerseits müssen die Rechts- und Gesellschaftsordnung gerecht sein, doch bedürfen sie zudem der Durchdringung mit der entsprechenden Gesinnung der sozialen Liebe. Daher kritisiert er offen das Streben nach Gerechtigkeit unter Ausschluß des Aspekts der Liebe (vgl. QA 137). Umgekehrt weist Pius XI. andererseits darauf hin, daß die Liebe keineswegs die Gerechtigkeit ersetzen kann. Liebe und Gerechtigkeit ergänzen sich in der Weise, daß letztere in

⁸¹ Kampf⁴, 135.

⁸² Kampf⁴, 100.

⁸³ Vgl. oben S. 311.

⁸⁴ Kampf⁴, 101.

sozialen Konflikten zu schlichten vermag. Doch herrscht damit allein noch kein sozialer Friede, der nur auf der Grundlage der dazugehörigen inneren Gesinnung zu erreichen ist. Diese wechselseitige Verwiesenheit von Gerechtigkeit und Liebe klingt auch bei Jaegen an, der weiß, daß das Gemeinwohl nur gefördert werden kann, wenn alle Teile der Gesellschaft von dem Bewußtsein durchdrungen sind, zu dem gleichen Gemeinwesen zu gehören.

Berücksichtigt man das eigentliche Anliegen Jaegens, einen spirituellen Ratgeber vorzulegen, dann wundert es nicht, daß er keine sozialeschistische Systematik entwickelt. Das ist nicht sein Anliegen. Jaegen geht es in seinem *Kampf um das höchste Gut* um das ‚Heil‘ des Christen und nur in zweiter Linie um das ‚Wohl‘ der Gesellschaft, das allerdings Gegenstand der Katholischen Soziallehre bzw. Sozialeschistik ist.⁸⁵ Auch zeigen sich in der Sicht der Gesellschaft und ihrer Probleme bei Jaegen deutliche Grenzen. Einige sind zeitbedingt zu erklären, so z. B. seine militärische Diktion und das Bestreben, die Jugend möglichst lange vor den schlechten Einflüssen der Welt zu bewahren.⁸⁶ Statt einer solchen Bewahrungspädagogik bemüht man sich heute um eine Erziehung zur Mündigkeit. Auch, daß „die moderne Kunst vorwiegend aus Nuditäten besteht“,⁸⁷ ist heute seltener Anlaß zur Entrüstung.

Ist man jedoch bereit, Jaegen zu konzedieren, daß auch er ein Kind seiner Zeit ist, wird man gerade im Hinblick auf seine gesellschaftliche Sicht der Dinge zweierlei uneingeschränkt zugestehen müssen: Erstens ist Jaegen ein hoch engagierter Bürger, der für die gesellschaftsformende Kraft des Christentums einsteht und die berechnigte Rolle der Kirche im Gesellschaftsleben verteidigt. Hierfür finden sich nicht nur schriftliche Zeugnisse Jaegens, sondern mindestens ebenso deutlich ist das persönliche Zeugnis, das Jaegen in der für die Christen schwierigen Zeit des Kulturkampfes in seinem eigenen Leben gegeben hat. Zweitens zeigt Jaegen eine Stärke darin, die Problematik der Sozialen Frage klar zu erkennen, so z. B. wenn er darstellt, daß alle Parteien an der Lösung dieser Frage mitwirken müssen. Mehr noch: Ihn zeichnet ein ausgesprochenes Feingefühl aus, wenn es darum geht, auf die personale Dimension hinter den ökonomischen Fragen hinzuweisen, etwa wenn er darauf aufmerksam macht, daß Arbeit keine Ware ist, oder vor der Entpersonalisierung durch das Aktienwesen warnt. In all diesen Fragen zeigt Jaegen die ‚Welttätigkeit‘ eines Mystikers.

⁸⁵ Wenn sich die Katholische Soziallehre auch nicht als ‚Heilslehre‘ versteht, so trennt sie doch nicht im Sinne einer Ausschließlichkeit zwischen ‚Heil‘ und ‚Wohl‘. Dennoch unterscheidet sie hier und versucht den Zusammenhang zwischen beiden zu erhellen. Allerdings kann das komplexe Verhältnis von ‚Heil‘ und ‚Wohl‘ kaum auf einen einheitlichen Begriff gebracht werden. Vgl. hierzu ausführlicher Wolfgang OCKENFELS, *Politisierter Glaube? Zum Spannungsverhältnis zwischen Katholischer Soziallehre und Politischer Theologie* (= Sammlung Politeia, Bd. 33), Bonn 1987, 229–234.

⁸⁶ Vgl. etwa *Kampf*⁴, 14f. und 108f.

⁸⁷ *Kampf*⁴, 109.

Das weltweite Apostolatsnetz der Gründung Vinzenz Pallottis

Während der Revolutionswirren als „Volksfeind“ und „Jesuitenfreund“ verfolgt, versteckt sich Vinzenz Pallotti vom 26. Februar bis zum 14. Juli 1849 in Rom im irischen Kolleg an der Diakonie S. Agata dei Goti. Hier schreibt er das Büchlein „Gott die unendliche Liebe“¹. Wenige Monate vor seinem Tod zeigen diese Betrachtungen, wie Pallotti, fasziniert von der göttlichen Liebe, zu einer ins Grenzenlose ausgreifenden Antwort gedrängt wird². Er sieht sich selbst als „Nichts und Sünde“³, zugleich aber ermutigt zu einem unerschütterlichen Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit.

Universal ist auch Pallottis Sicht des Menschen und seiner Verantwortung: Als Ebenbilder der schrankenlosen Liebe Gottes sind alle Menschen untereinander verbunden und verpflichtet, möglichst viele Schwestern und Brüder für Gott zu gewinnen. Um diese Verpflichtung bewußt zu machen und zu ihrer Erfüllung beizutragen, gründet Pallotti 1835 die Vereinigung des Katholischen Apostolates.

Die Vereinigung ist von Anfang an für alle offen und weltweit angelegt. Ihre endgültige Natur und Gestalt erkennt Pallotti in der Einsiedelei von Camaldoli, wohin er sich wegen einer schweren Erkrankung vom 10. Juli bis 28. Oktober 1839 begeben muß⁴. Hier verfaßt er seine Hauptschrift „*Pia Società dell'Apostolato Cattolico*“ (OC I). Danach besteht sein Werk aus den durch die Vereinigung gegründeten oder geleiteten männlichen Instituten, aus den entsprechenden weiblichen Gemeinschaften sowie aus Gläubigen aller christlichen Personenstände und Körperschaften, die sich der Vereinigung anschließen (OC I 3). Für die Zusammenschlüsse, die innerhalb der Vereinigung bereits existieren oder künftig entstehen werden, schreibt Pallotti ebenfalls in Camaldoli Regeln⁵.

Die Vereinigung hat als Ziel, gemeinsam unter den Katholiken den Glauben und die Liebe zu erneuern und sie unter den Nichtkatholiken zu verbrei-

¹ A. FALLER (Hg.), *Gott die unendliche Liebe*, Friedberg bei Augsburg 1981.

² F. AMOROSO, *Griff ins Grenzenlose. Der geistliche Weg des hl. Vinzenz Pallotti*. Ins Deutsche übertragen von L. MÜNZ, Limburg/Lahn 1986.

³ A. P. WALKENBACH, *Der unendliche Gott und das „Nichts und Sünde“*. Die Spiritualität Vinzenz Pallottis nach seinen Tagebuchaufzeichnungen, Limburg/Lahn 1953.

⁴ San Vincenzo PALLOTTI, *Opere Complete* (= OC mit Angabe des Bandes und der Seiten), hg. von F. MOCCIA, Rom 1964–1997, hier OC III 27; vgl. San Vincenzo PALLOTTI, *Opere Complete: Lettere* [= OCL], hg. von B. BAYER, Rom 1995 ff., III Nr. 600, S. 122.

⁵ OC II 1–537: *Regole dei SS. Ritiri, Collegi, Seminarii e Monasteri della pia Società dell'Apostolato Cattolico* = sog. „Große Regel“; vgl. OC I 14f.

ten, damit gemäß Joh 10,16 möglichst bald eine Herde unter einem Hirten werde⁶. Diesen Auftrag erfüllt die Vereinigung durch die sog. Prokuren (OC I 12–391).

A. Die Prokuren als weltumspannendes Geflecht von Apostolatsteams

Der italienische Begriff *Procura* kann bedeuten: Vollmacht, Stellvertretung, Amt des *Procuratore*, d.h. des Stellvertreters oder Bevollmächtigten, der im Namen eines anderen für einen bestimmten Bereich die Verantwortung trägt⁷. Pallotti verwendet das Wort *Procura* für die Gremien, in denen seine Gründung greifbar und tätig werden soll. Man kann sie als Ausschüsse, Arbeitskreise, Kollegien, Komitees, Kommissionen oder Räte bezeichnen. Solche Apostolatsausschüsse sind nach Möglichkeit auf allen kirchlichen Ebenen zu bilden (OC I 13; III 23).

I. Die Generalprokure

Die Generalprokure oder der Zentralrat in Rom setzt sich zusammen aus dem Rektor, der seine Aufgabe unter dem Schutz der heiligsten Herzen Jesu und Mariä wahrnimmt, und dreizehn Hauptprokuratoren (*Procuratori primarii*). Die ganze Welt ist in zwölf Gebiete aufgeteilt, die jeweils einem Hauptprokurator unter dem Schutz eines der zwölf Apostel zugeordnet sind. Jedem Hauptprokurator stehen je nach den Bedingungen des ihm anvertrauten Gebietes ein oder mehrere Hilfsprokuratoren (*Procuratori compagni*) zur Seite. Der dreizehnte Hauptprokurator hat unter dem Schutz des Apostels Paulus „wie die Seele“ der Generalprokure dafür zu sorgen, daß diese beharrlich zum Wohle der ganzen Menschheit tätig ist und zusammenarbeitet⁸.

II. Die nachgeordneten Prokuren

Alle Hauptprokuratoren sind verpflichtet, die religiöse Lage in den Ländern ihres Erzteils zu erkunden und sich dafür einzusetzen, daß den apostolischen Notwendigkeiten Rechnung getragen und für sie gebetet wird⁹.

1. Für die Länder, in denen die Kirche noch nicht eingepflanzt oder unfrei ist, soll der zuständige Hauptprokurator selbst Maßnahmen ergreifen oder in die Wege leiten für die Verkündigung des Evangeliums, die Ausbildung von

⁶ OC I 44; III 2; IV 2, 5, 8, 119, 123, 137f., 143f., 168, 170, 177, 301, 314f., 389–391, 393, 420; V 7, 143f.; X 198f.

⁷ Vgl. Dizionario delle lingue italiana e tedesca, Parte Prima: Italiano-Tedesco, realizzato dal Centro Lessicografico Sansoni, Firenze-Roma-Wiesbaden 1970, 1018; L. CHIAPPETTA, Dizionario del nuovo Codice di Diritto Canonico. Prontuario teorico-pratico, Napoli 1986, 852–855.

⁸ OC I 20–23, 30f., 39f., 139, 369–377; III 12.

⁹ OC I 19, 33f., 39, 139–142; III 12f.

Lehrern und Erziehern, die Weckung von Missionsberufen, den Bau von Kirchen sowie andere Initiativen, die der Ausbreitung und Verteidigung des Glaubens dienen können.

2. Für jene Länder, in denen die Kirche bereits verwurzelt ist, hat der verantwortliche Hauptprokurator in der Metropole einer jeden Kirchenprovinz einen Bevollmächtigten (*Procuratore compagno estero*) einzusetzen. Dieser ist der Rektor der von ihm zu errichtenden Provinzprokure (*Procura provinciale*), die außer ihm auch dreizehn Mitglieder (*Procuratori*) umfassen soll¹⁰.

3. Die Provinzprokuratoren sind jeweils verantwortlich für einen Teil der Kirchenprovinz und bestellen für ihn einen Rektor, der die Diözesanprokure (*Procura diocesana*) leitet (OC I 41, 54).

4. Die Mitglieder der Diözesanprokure (*Procuratori diocesani*) tragen jeweils die Verantwortung für einen Teil der Diözese. Ihr Bestreben muss es sein, in jeder Stadt oder größeren Ortschaft eine Ortsprokure (*Procura locale*) zu errichten, der für ihren Bereich die unmittelbare Förderung, Verlebendigung und Zusammenführung des gesamten Apostolates obliegt (OC I 54 f., 90–93; II 452–455).

5. Um die Anliegen der Vereinigung zu unterstützen, können Prokuren auch in geistlichen Gemeinschaften, Kollegien und Wohlfahrtsanstalten gebildet werden¹¹.

III. Die Aufgaben der Ortsprokuren

In Anknüpfung an das Zönakulumsgeschehen (vgl. Apg 1,12–14; 2,1–4) haben die Ortsprokuren ihr geistliches Zentrum stets in einer bestimmten Kirche¹². Die Hauptaufgabe der Ortsprokuren besteht darin, möglichst viele Gläubige für die Mitarbeit zu gewinnen, die beten und sich gemeinsam für die größere Ehre Gottes und die Evangelisierung aller Menschen einsetzen¹³. Diesen Dienst vollziehen die Ortsprokuren nicht kraft einer jurisdiktionellen Ermächtigung, sondern auf der Grundlage der in ihnen vereinigten Charismen. Zur Bezeichnung des Auftrages der Prokuren verwendet Pallotti niemals den Begriff „organisieren“ im Sinne eines hoheitlich-verbindlichen Anordnens, Gestaltens oder Regels des Apostolates¹⁴.

1. Für die Auswahl der apostolischen Arbeiten sind vor allem die Wünsche

¹⁰ OC I 40 f., 54; vgl. III 12.

¹¹ OC I 257–276; II 452–455; III 8 f.; V 306–308, 392 f., 398–400, 617; IX 222–225, 370–373.

¹² OC I 90, 94, 97 f., 100, 104, 112, 194, 275, 316, 365, 379.

¹³ OC I 13, 44, 50 f., 55, 92 f., 105, 139–152; III 7–9, 371–374; IX 225.

¹⁴ Das Wort „organizzare“ findet sich im pallottischen Schrifttum überhaupt nicht. Auch der Ausdruck „organizzazione“ wird an keiner Stelle in Beziehung auf das Apostolat gebraucht, sondern nur einmal in der Bedeutung von „Aufbau, Gliederung (der Vereinigung des Katholischen Apostolates)“ [OC IV 160] und zweimal als Bezeichnung für eine „(katechetische) Zusammenkunft“ [OC V 152; XIII 1305].

der zuständigen Bischöfe maßgebend (OC I 5, 43). Unter Berücksichtigung der damaligen römischen Situation und der anlässlich seiner Spiritualität im Propagandakolleg gewonnenen Kenntnis der Verhältnisse in anderen Teilen der Weltkirche denkt Pallotti unter anderem an folgende Arbeitsgebiete¹⁵: Aus- und Weiterbildung des Klerus; Exerzitien und Volksmissionen; Weckung des Engagements für die auswärtigen Missionen; kirchliches Vereinswesen und Erwachsenenbildung; Jugendarbeit; apostolische Inspiration der Orden und anderer Kollegien; Landvolkseelsorge; Kranken-, Soldaten- und Gefangenenpastoral; Presseapostolat; Armenhilfe; Gründung von Heimen für das gemeinschaftliche Leben von Weltpriestern oder Laien, von Klöstern, Altersheimen, Hospizen und Schulen; Gestellung von Lehrern und Erziehern.

2. Die einzelnen Arbeitsgebiete sind jeweils der Leitung eines Ortsprokurators anvertraut, der darum bemüht ist, aus allen Schichten des Gottesvolkes möglichst viele Mitarbeiter zu finden¹⁶.

3. Um das Interesse und die Aufgeschlossenheit für die Anliegen der Prokuren zu wecken, können ganze Städte, Pfarrgemeinden und Kommunitäten in die Vereinigung des Katholischen Apostolates aufgenommen werden¹⁷.

4. Die Provinz- und Diözesanprokuren üben neben ihren Aufgaben für die Kirchenprovinzen und Diözesen zugleich die Funktionen der Ortsprokure für die Stadt aus, in der sie ihren Sitz haben. So ist z. B. jeder Diözesanprokurator gleichzeitig verantwortlich für ein bestimmtes Gebiet der Diözese und für einen konkreten Apostolatsbereich in der Bischofsstadt (OC I 42 f., 9–88).

In Rom besteht neben der Generalprokure eine Prokure für das ganze Gebiet des Kirchenstaates, die zugleich die Ortsprokure für die Hauptstadt bildet und dem Rektor der Generalprokure untersteht (OC I 53–59).

5. Wo die Bedingungen für die Errichtung einer Ortsprokure noch nicht vorhanden sind, soll wenigstens mit dem Apostolat des vertrauensvollen Gebetes begonnen werden, das stets möglich ist und Türen öffnen wird (OC I 44 f.).

IV. Die Mitglieder der Prokuren

Zu Prokuratoren sollen nur solche Personen bestellt werden, die fähig und bereit sind, selbstlos mit den ihnen anvertrauten Menschen zu deren zeitlichem und geistlichem Wohl tatkräftig zusammenzuarbeiten¹⁸.

1. Alle Prokuren bestehen in der Regel aus dem Rektor und dreizehn Prokuratoren, die jeweils einen bestimmten Apostel zu ihrem Patron haben¹⁹.

¹⁵ OC I 42 f., 78–88, 104, 152–368; III 9–11; VI 1–616.

¹⁶ OC I 43 f., 48, 55, 94–98, 102, 139–152.

¹⁷ OC I 4 f., 13, 44, 46 f., 90–92, 257–276; II 440–452; III 7, 371; IX 206–221, 225, 357–370; OCL II Nr. 483a, S. 248 f.

¹⁸ OC I 18 f., 21 f., 32 f., 50 f., 92–94, 105–111; III 14.

¹⁹ OC I 40 f., 53, 55 f., 59–67, 69–77, 79–87; III 7, 9.

Dem dreizehnten Prokurator unter dem Patronat des Apostels Paulus ist aufgegeben, seine Kollegen in ihrem Dienst zu unterstützen und sich für die Bereitstellung der Mittel einzusetzen, die für die Erreichung der Ziele der Vereinigung des Katholischen Apostolates erforderlich sind²⁰.

Ist es nicht möglich, eine vollständige Prokure zu bilden, kann man sich auch mit einer geringeren Zahl von Prokuratoren oder nur mit einem Prokurator und dessen Mitarbeitern begnügen²¹.

2. Zu Prokuratoren können alle geeigneten Gläubigen (Männer oder Frauen) gewählt werden (OC I 48 f., 54 f.; II 453 f.). Lediglich die Mitgliedschaft in der Generalprokure, deren Rektor in Personalunion der Generalobere der männlichen Kerngemeinschaft in der Vereinigung, der Gesellschaft des Katholischen Apostolates (Pallottiner), ist²², verlangt den Empfang der Priesterweihe (OC I 32).

In den Provinz-, Diözesan- und Ortsprokuren können grundsätzlich auch alle dafür tauglichen Gläubigen das Amt des Rektors übernehmen. Wo aber eine Niederlassung der Pallottiner oder eines anderen klerikalen Instituts der Vereinigung besteht, soll deren Rektor zugleich die entsprechende Ortsprokure leiten²³.

3. Die Wahl der Provinz-, Diözesan- und Ortsprokuratoren bedarf der Bestätigung durch den zuständigen Ortsobershirten (OC I 54, 94). Ihr Dienstversprechen legen die Prokuratoren gegenüber den Repräsentanten der Vereinigung ab (OC I 95–97, 99, 111–121).

4. Die Rektoren müssen sich in besonderer Weise durch religiösen und apostolischen Eifer auszeichnen (OC I 20, 22, 90, 102, 105–111). Sie sollen die Prokuratoren in ihrem Dienst begleiten und unterstützen, indem sie z. B. regelmäßige Arbeitsbesprechungen ansetzen (OC I 98, 103, 121–135); einspringen, wo Engpässe auftreten (OC I 103); geistliche Impulse geben (OC I 96, 102–104); für die Weltpriester Möglichkeiten zum gemeinschaftlichen Leben schaffen (OC I 104); für die Verteilung und Erledigung der in der Prokure anfallenden Verwaltungsaufgaben sorgen (OC I 97, 135–139).

V. Das Zusammenwirken der Prokuren

Die Prokuren stehen untereinander in enger Verbindung; sie sollen einander informieren und aufeinander hören (OC I 42, 45 f., 56–58; III 13).

²⁰ OC I 67–68, 77–78, 87–88, 369–377; III 11.

²¹ OC I 47 f., 88–90; III 13, 392, 398; V 618.

²² OC I 22, 32 Anm. 2, 56 f.; III 14; IX 225.

²³ OC I 41, 102; III 14; vgl. H. SCHULTE, Gestalt und Geschichte des „Katholischen Apostolats“ Vinzenz Pallottis. Erster Teil: Die Zeit von 1835–1850, Limburg 1971 [= Gestalt I], 215.

B. Die Prokuren als unentbehrlicher Teil der Vereinigung

Der Pallotti zuteil gewordene Auftrag ist von Beginn an weltweit geprägt und auf eine solidarische Ausführung hingeordnet (OC X 198 f.): Wie die Kirche hat Pallotti alle ihre Glieder im Blick und sucht er alle Menschen zu erreichen. Aufgrund der Gottebenbildlichkeit bildet für ihn die ganze Menschheit eine einzige Familie, die zur Vollendung in der Gemeinschaft der Trinität unterwegs und berufen ist, diesen Weg in Verantwortung füreinander zu gehen. Bereits vor der Krankheit im Sommer 1839 sucht Pallotti in seiner Tätigkeit und im Wirken seiner Gründung dem Gedanken der Katholizität und des aktiven Miteinanders nach Kräften Ausdruck zu verleihen. Er ruft alle Katholiken zur Mitarbeit und Zusammenarbeit in der Vereinigung mit allen ihnen verfügbaren Mitteln auf; er delegiert Missionare in allen Kontinenten, Gläubige in sein Werk aufzunehmen (OC III 371–373; V 137–139); er läßt Beauftragte (*Procuratori, Procuratori prefetti, Procuratrici*) und Ausschüsse für das Apostolat (*Procure*) einsetzen²⁴.

So ist Pallotti aufgrund der eigenen Erfahrungen vorbereitet für die Erleuchtungen, die ihm 1839 in Camaldoli über das authentische Wesen und die Struktur seines Werkes geschenkt werden²⁵. In der vertieften und erweiterten Gesamtsicht nehmen die „Prokuren der Vereinigung des Katholischen Apostolates“ einen herausragenden Stellenwert ein (OC I 90). Das erhellt allein daraus, daß Pallotti sie in der „*Pia Società dell'Apostolato Cattolico*“ mit einer auffallenden Genauigkeit und Ausführlichkeit beschreibt²⁶, noch bevor er die Regeln für die verschiedenen Gemeinschaften in der Vereinigung faßt²⁷, und ausdrücklich erklärt, daß die Gründung von Prokuren zu den wichtigsten Aufgaben der Vereinigung und ihrer Gliedgemeinschaften gehöre (OC I 18 f.; vgl. IX 225). Pallotti setzt sich während der ihm noch verbleibenden Zeit in seinem Tätigkeitsbereich entschlossen für die Ausgestaltung der Vereinigung nach dem Plan von Camaldoli ein²⁸ und drängt auch in seinem Schrifttum weiterhin auf die Bildung von Prokuren (OC III 102 f.; IX 126–

²⁴ OC III 372 f.: Werbetext „Mittel, um die Durchführung aller Werke der Vereinigung zu erleichtern“ vom April-Juli 1835; OC IV 303 f.: Plan des Katholischen Apostolates von 1836; OC V 138 f.: Bericht über die Tätigkeiten der Vereinigung bis 1838; OCL II Nr. 483a, S. 248 f.: Brief vom 22. 2. 1838.

²⁵ OC III 27: „Als ich die Niederschrift der Regeln des Fürsorgeheimes abgeschlossen hatte ..., gab unser Herr Jesus Christus meinem Geist die wahre Idee ein von der Natur und den Werken der Gesellschaft“.

²⁶ OC I 12–391; vgl. B. BAYER, Briefliche Anweisung zur Errichtung einer Prokure, in: Vinzenz Pallotti, Ausgewählte Schriften, hg. von B. BAYER und J. ZWEIFEL, dritte korrigierte Auflage, Friedberg 1999, 182: „Die Genauigkeit der Anweisungen für die Errichtung einer Prokure zeigt deutlich, wie wichtig Pallotti diesen Teil seines Werkes genommen hat.“

²⁷ OC II 1–537.

²⁸ Vgl. J. FRANK, Vinzenz Pallotti, Gründer des Werkes vom Katholischen Apostolat, Band II, Friedberg 1963 [= Frank II], 172; Schulte, Gestalt I 194, 224 f., 447 f.

144, 222–225, 370–373). Der frühe Tod sowie die damalige politische und kirchliche Situation verhindern zwar, daß Pallotti noch die hinreichende Verbreitung seiner Gründung erlebt. Es ist aber offensichtlich, daß nach seiner Überzeugung die Prokuren für die Vereinigung von existentieller Bedeutung sind²⁹. Sie bilden in ihr die sog. „leitende Form“ (*forma direttiva*), deren Aufgabe es ist, die Vereinigung aufzubauen und einladend, dienend und kooperativ das gesamte Apostolat zu aktivieren³⁰. Erst durch die Prokuren erhält die Vereinigung eine realistische Chance, die apostolische Mitverantwortung aller Katholiken für die weltweite Sendung der Kirche zu wecken³¹.

C. Die Prokuren im Dienste der Kirche

„Katholisches Apostolat“ im ursprünglichen Sinne bedeutet das gesamte Apostolat der Katholischen Kirche, für das Papst und Bischöfe als die Apostelnachfolger die Hauptverantwortung tragen. Wenn Pallotti seine Gründung „Vereinigung des Katholischen Apostolates“ nannte, konnte das heißen, daß er sich anmaßte, eine andere Kirche mit einer neuen Verfassung und Hierarchie zu schaffen. So reagierten viele nicht völlig unbegründet. Sie erreichten, daß der Name des Werkes öffentlich nicht mehr erwähnt werden durfte³² und schließlich 1854 durch Papst Pius IX. in „Vereinigung der Missionen“ geändert wurde³³. Die Kritiker erkannten richtig, daß Pallotti nicht nur einen Aus-

²⁹ Vgl. M. PROBST, Der Auftrag des Gründers, in: P. RHEINBAY (Hg.), Gott zur Sprache bringen, 100 Jahre Philosophisch-Theologische Hochschule der Pallottiner in Deutschland, St. Ottilien 1997, 75: „Wer die umfangreiche Schrift über die »Società dell'Apostolato Cattolico« von 1839 aufschlägt, die heute allgemein als wichtigstes Werk Pallottis eingeschätzt wird, stößt dort direkt zu Beginn auf die Idee der Prokuren, und zwar nicht nur als marginale Größe, sondern als zentrale Zielvorstellung der Vereinigung.“

³⁰ OC I 13: „La Pia Società nella parte direttiva per formare le aggregazioni degli individui, famiglie, comunità di ogni specie e popolazione intere, come ancora per promuovere tutte le opere e provvedere e regolare l'uso dei mezzi necessari e opportuni all'accrescimento, difesa e propagazione della carità e della fede cattolica in qualunque diocesi e luogo di qualunque parte del mondo“.

³¹ OC I 18f.: Die Vereinigung „will auf dem Gebiet der Religion für die gegenwärtigen und künftigen Bedürfnisse der Welt sorgen. Sie tut das sowohl durch den Einfluß, den die Religion besitzt, als auch durch die aktive Ausübung der Werke der Barmherzigkeit, um dadurch nach Möglichkeit das zeitliche Glück der Völker herbeizuführen und auf die wirksamste Weise für das ewige Heil aller zu sorgen. [Aus diesen Gründen] fördert sie die Errichtung der Prokuren. Damit nun jeder, der Eifer und Liebe hat, zur Mitarbeit angeregt werde, und damit alle, die von Amts wegen die Fortschritte der katholischen Religion sowie das zeitliche und ewige Glück der Völker fördern müssen, wirkungsvoll dafür sorgen, sie [die Vereinigung] in ihrem Zuständigkeitsbereich einzuführen, müssen sie die Notwendigkeit und den Nutzen der Errichtung der Prokuren, aber auch deren Entwicklung, Festigung und Ausbreitung erkennen“.

³² OC V 216; OCL III, S. XVI; SCHULTE, Gestalt I 139, 151, 167f., 198, 462f., 478, 501f.

³³ J. HETTENKOFER, Historia Pia Societatis Missionum (1835–1935), Rom 1935, 141f.;

schnitt der kirchlichen Sendung, sondern alle ihre Träger, Vollzüge und Felder im Visier hat³⁴. Sie übersahen jedoch, daß die Vereinigung und ihre Prokuren in der Kirche angesiedelt sind, um deren Apostolat zur größtmöglichen räumlichen, personalen und inhaltlichen Entfaltung zu bringen:

Pallotti denkt nicht im entferntesten an eine Parallelkirche. Vielmehr sieht er seine Berufung *ausschließlich in der dem Petrusnachfolger und den Bischöfen anvertrauten Kirche*³⁵. Darum sucht und erlangt er unverzüglich die kirchliche Approbation für die Vereinigung und entwirft er den Plan für die Prokuren in Anpassung an die territoriale Gliederung der Kirchenverfassung³⁶; er erbittet den Rat der Kardinäle und erklärt die Bischöfe zu Schirmherren des Werkes; er ist überzeugt, daß die Ortsordinarien die Notwendigkeit und Nützlichkeit der Vereinigung erkennen und deren erste Förderer sein werden³⁷. Für die Vorhaben seiner Gründung und für den Anschluß an sie darf nur mit der Erlaubnis der zuständigen Hirten geworben werden (OC I 140, 154, 372 f.; III 272 f.). Die Bischöfe haben die Wahl der Prokuratoren zu bestätigen und über die Einheit sowie Tätigkeit der Vereinigung zu wachen³⁸. Für die Wichtigkeit und Auswahl der apostolischen Initiativen der Prokuren sind in erster Linie die Bedürfnisse der Ortskirchen und die Wünsche von deren Hirten maßgebend (OC I 43, 50, 190). Dementsprechend werden die Mitarbeiter der Prokuratoren nicht zentralistisch bestimmt, sondern können aus dem Kreis der geeigneten Ortskundigen ausgewählt werden (OC I 55, 139). Auch Welt- und Ordenspriester, die nicht der Vereinigung angehören, werden zum Aufbau von Prokuren beauftragt (OC III 13 f.; V 138).

Pallotti will dazu beitragen, daß sich die *evangelisierende und einigende Dynamik des Gottesvolkes voll auswirken* kann. Die Mitglieder der Vereinigung sollen „gleichsam eine Triebfeder bilden, die den Eifer aller Katholiken der ganzen Welt anspornt und lebendig erhält“³⁹, die „wie eine Posaune des Evangeliums“ alle ruft und ermuntert, das von Jesus Christus der Kirche übertragene Katholische Apostolat zu achten und in ihm mitzuarbeiten“⁴⁰.

H. SCHULTE, Gestalt und Geschichte des „Katholischen Apostolats“ Vinzenz Pallottis. Zweiter Teil: Die Zeit von 1850–1890, Limburg 1986, 114.

³⁴ Vgl. F. CIARDI, *Sei parole per la spiritualità di San Vincenzo Pallotti: Apostolato Universale* n. 1/1999, 77: „La Società ha il fine stesso della Chiesa.“

³⁵ OC I 5 f., 17, 56, 210; III 134 f.

³⁶ OC IV 1–9, 123; siehe oben A. I–II.

³⁷ OC I 18 f., 45–47, 49 f.; III 373.

³⁸ OC I 18, 45 f., 54, 94, 96.

³⁹ OC I 19 f.; vgl. R. FORYCKI, Die Prokurenidee Pallottis, in: P. RHEINBAY (Hg.), *Gott zur Sprache bringen, 100 Jahre Philosophisch-Theologische Hochschule der Pallottiner in Deutschland*, St. Ottilien 1997, 83 f.

⁴⁰ OC I 4 f.: „Questa pia Società si dice dell’*Apostolato Cattolico*, non perché pretenda di avere in se l’*Apostolato Cattolico*, ma perché essa sia perpetuamente nella Chiesa di Gesù Cristo come una Tromba evangelica, che chiama tutti, che invita tutti, che risveglia lo zelo e la carità di tutti i Fedeli di ogni stato, grado e condizione affinché tutti umilmente, amoro-

Pallotti erwartet nicht, daß alle Gläubigen um Aufnahme in sein Werk bitten. Dieses *respektiert die Vielfalt der gottgeschenkten Berufungen*, fördert sie und hilft ihnen, sich auf das gemeinsame Ziel auszurichten. Entsprechend der Mahnung „Prüft alles und behaltet das Gute“ (1 Thess 5,21) ist die Vereinigung darauf bedacht, nicht zu verdrängen, zu behindern oder zu verdoppeln, was an apostolischen Unternehmungen, Zusammenschlüssen und Institutionen in der Kirche bereits vorhanden ist, sondern sie zu unterstützen sowie, falls notwendig, zu erneuern und zusammenzuführen (OC I 18, 51, 371–377; III 2, 8f., 11, 15, 373f.). Nur subsidiär, wo eine drängende Not noch keine Antwort findet, wird die Vereinigung versuchen, eigene Maßnahmen zu ergreifen⁴¹.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die Vereinigung ist eine einfache charismatische Verbindung⁴²; sie und ihre Prokuren beanspruchen keine kirchliche Leitungsvollmacht⁴³, verstehen sich vielmehr in besonderer Weise als „ein Hilfskorps“, dessen sich die Kirche nach „Gutdünken für die Pläne Gottes bedienen“ kann⁴⁴.

samente, e religiosamente rispettino e venerino l'*Apostolato Cattolico* come è istituito da Gesù Cristo nella sua Chiesa, e affinché in proporzione dei vari bisogni della stessa Chiesa di Gesù Cristo in tutti i tempi presenti e futuri, con zelo sempre accresciuto tutti efficacemente e costantemente cooperino ... a tutte quelle imprese evangeliche di *Apostolato Cattolico*, per le quali saranno richiesti o dai Vescovi e specialmente dal Vicario di Gesù Cristo“; vgl. OC I 8.

⁴¹ OC VII 3; vgl. FORYCKI, Die Prokurenidee Pallottis (Anm. 39) 81, 91f.; CIARDI, Sei parole (Anm. 34) 78.

⁴² OC I 18: I Vescovi devono „continuare la loro perpetua pastorale vigilanza, onde la pia Società si conservi nella sua semplicità e vigore evangelico colla sola influenza di opera di carità e di zelo senza veruna giurisdizione di foro esterno“; vgl. OC I 19: „una istituzione pur religiosa, che mentre non costringe alcuno, anima tutti ...“, rende tutti occupati costantemente nelle opere di carità e di zelo necessarie per comunicare ai nostri fratelli vicini e lontani di qualunque parte del Mondo i tesori della nostra Cattolica religione“; siehe auch OC I 1, 8f.

⁴³ OC I 17: „La pia Società ... non può e non deve giammai vestire la qualità di giurisdizione ecclesiastica, ma si deve mantenere nella natura di una pia Istituzione in servizio dei Vescovi e del Sommo Pontefice“.

⁴⁴ OC I 5f.: „La pia Società ... è istituita sotto l'assoluta dipendenza dal Sommo Pontefice non solo per quella dipendenza, che deve essere propria di tutti figli della Chiesa, e di quella comune a tutti i Corpi morali che vi esistono; ma molto più perché questa Società fin dal suo nascere posta nelle mani e sotto gli occhi pastorali del Vicario di Gesù Cristo ...; e in tal modo esistendo come un corpo ausiliare della Chiesa, il Vicario di Gesù Cristo ... secondo il suo beneplacito se ne servirà per i fini di Dio“; OC I 45: „Poiché la istituzione delle Procure della pia Società nelle Diocesi e Provincie è fatta determinatamente per dare ai Vescovi, Arcivescovi e Primate del Mondo cattolico come un Corpo ausiliare animato non dall'interesse e dall'ambizione ma puramente dal vero zelo e dalla carità evangelica“; vgl. OC I 20, 56; III 1; IV 10, 17.

D. Die Wesensmerkmale der Prokuren

Pallotti selbst deutet an, daß manches an seinen Prokurenplänen zeitbedingt und durch das römische Umfeld bestimmt ist. Seine Darlegungen lassen aber auch hinreichend erkennen, daß ihnen unaufgebbare Wesenszüge der Prokuren zugrunde liegen.

I. Geistgewirkte Basis

Die Prokuren sind nicht das Ergebnis rein menschlichen Planens und Organisierens, auch nicht die Frucht persönlichen asketischen Bemühens. Sie stehen am Ende eines Weges, auf den Pallotti sich durch den Hl. Geist führen läßt. Er entdeckt, daß Gott sich allen Menschen ganz schenkt und sie dadurch verpflichtet, ihn nachzuahmen, indem sie einander helfen, miteinander auf seine Liebe zu antworten⁴⁵. Aufgrund ihrer Gottebenbildlichkeit sind alle Männer und Frauen vor Gott in einer unkündbaren Solidargemeinschaft verbunden, tragen sie miteinander und füreinander Heilsverantwortung. Sie erfüllen das Zentralgebot der Gottes- und Nächstenliebe nur, wenn sie das in ihren Kräften Stehende tun, damit alle Schwestern und Brüder ihre Gottähnlichkeit erkennen und sich darin vollenden lassen (OC III 152). Das Bemühen um das gottgewollte Heil aller Menschen ist eine so immense Aufgabe, daß es sich nicht nur nahelegt, sondern schlechthin als unabdingbar erweist, dabei von Anfang an mit allen Beteiligten zusammenzuarbeiten⁴⁶.

Je mehr Pallotti sich diesen Einsichten öffnet und die Liebe Gottes erfährt, um so stärker empfindet er die Notwendigkeit der Prokuren, um so deutlicher drängen sich ihm deren Konturen auf. Er sieht sie als dynamische Gemeinschaften⁴⁷, in denen Gläubige nach dem Leitbild des Zönakulums (Apg 1,12–14; 2,1–4) mit Maria, der Königin der Apostel, um die Gaben des Heiligen Geistes bitten (vgl. OC III 373 f.; X 86 f.; XI 100 f.; XIII 194 f., 249 f., 252, 365, 440); gemeinsam in Glaube und Liebe wachsen und ihre Charismen aktivieren (OC I 8; III 156 f.); den Willen Gottes erkunden, der durch alle und in allem zu ihnen spricht (OC I 51; III 152 f.; IV 120); apostolische Initiativen zur Ausbreitung und Verteidigung des Glaubens ergreifen (OC I 19 f.; vgl. OC XIII 507, 518).

⁴⁵ OC II 290: Alle und jeder einzelne sind verpflichtet, „immer in Gott zu leben, für Gott zu wirken, zu denken, zu sprechen und die Sinne des Körpers wie die Kräfte der Seele und der geschaffenen Dinge für die größere Ehre Gottes und die größere eigene und des Nächsten Heiligung zu gebrauchen“; vgl. OC I 20; VII 283 f.; P. RHEINBAY, San Vincenzo Pallotti – Fondatore: Apostolato Universale n. 1/1999, 54; CIARDI, Sei parole (Anm. 34) 76 f.

⁴⁶ OC I 14 f., 18, 50 f.; III 156 f., IV 122 f.; vgl. S. FREEMAN, Unterwegs in dynamischer Treue, Rom 1996, Nr. 34, 37.

⁴⁷ Vgl. OC I 13.

II. Universalität

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist nach Pallotti der letzte Grund für das apostolische Engagement der Prokuren, sie ist auch die Ursache für deren Universalität, in der die Katholizität der Kirche greifbar wird⁴⁸. Wie Pallotti sich in seinem inneren Weg und in seinem pastoralen Wirken mehr und mehr auf das Grenzenlose ausrichten ließ, so sollen die Prokuren es ermöglichen, daß das Apostolat der Kirche nicht nur intentional, sondern real die ganze Welt in personaler und territorialer Hinsicht erfaßt⁴⁹. Die apostolische Sorge der Prokuren ist universal, weil sie

- sich für ihre Ziele aller geeigneten Mittel, der zeitlichen und der geistlichen, bedienen (vgl. z. B. OC I 5, 33 f., 36, 44 f., 50 f., 139–147, 269–271);
- bestrebt sind, auf alle apostolischen Notwendigkeiten zu antworten (vgl. OC I 5, 18, 23–31, 50; III 9–11);
- sich für das ganzheitliche, das zeitliche und das ewige Wohl des Menschen einsetzen (vgl. OC I 18, 92 f., 105, 361–368; II 12; III 153 f.);
- nicht nur die Kleriker und Ordensleute, sondern alle Katholiken, ja alle Menschen ermutigen, mit Gott und untereinander im Heildienst zusammenzuarbeiten (vgl. OC I 4 f., 19 f., 50 f.; III 2 f., 5–7, 9);
- offen sind für alle Berufungen und Gemeinschaften, sie fördern und um ihre Mitarbeit bitten (OC I 3, 5, 14 f., 44; III 2 f., 139, 371–374; IV 124, 142–160, 391, 395–407);
- alle Menschen zur Vollendung in Gott führen wollen (vgl. OC I 18 f., 51 f.; III 152)

III. Anpassungsfähigkeit

Pallotti ist offen für den Willen Gottes, der sich ihm in allen Ereignissen seines Lebens und des Weltgeschehens kundtut. Er strebt danach, sich durch alle, die ihm begegnen, etwas sagen zu lassen (vgl. OC III 50). Dieselbe Offenheit kennzeichnet die Vereinigung. Sie gibt nicht nur allen in der Kirche vorhandenen oder entstehenden Instituten sowie allen persönlichen Berufungen und Charismen die Möglichkeit, ihre Talente einzubringen (vgl. oben D. II). Sie errichtet die Prokuren, um „auf dem Gebiet der Religion für die gegenwärti-

⁴⁸ Vgl. P. RHEINBAY, „Als seiest du selbst der Gründer“ – Die Entwicklung der Priester- und Brüdergemeinschaft im Gesamtwerk Vinzenz Pallottis, in: M. PROBST / H. SOCHA (Hg.), Die „Vereinigung des Katholischen Apostolats“ Vinzenz Pallottis. Idee – Geschichte – Gestalt, Limburg 1993, 87 f.

⁴⁹ Vgl. OC I 19, 267–269; III 1 f., 12 f.; IV 119–141; X 198 f.; M. PROBST, Der Auftrag des Gründers, in: P. RHEINBAY (Hg.), Gott zur Sprache bringen, 100 Jahre Philosophisch-Theologische Hochschule der Pallottiner in Deutschland, St. Ottilien 1997, 76: „Die Kühnheit dieses Gedankens macht zunächst sprachlos. Mir ist kein ähnliches Projekt aus der Kirchengeschichte bekannt.“

gen und künftigen Bedürfnisse der Welt (zu) sorgen“⁵⁰. Darum werden die Prokuratoren möglichst aufgrund ihrer besonderen Kenntnisse und Fähigkeiten entsprechend den immer und überall in etwa gleichbleibenden Notwendigkeiten des kirchlichen Heildienstes bestellt (vgl. OC I 32 f., 54, 92, 94, 106). Außer dieser Spezialisierung ist von den Prokurenmitgliedern als einzelnen und als Team ein hohes Maß an Flexibilität verlangt, um in ihrem Zuständigkeitsbereich auf alle religiösen und sozialen Erfordernisse und unvorhersehbaren Nöte eine konkrete Antwort geben zu können⁵¹. Der Aufbau der Prokuren erfolgt nicht nach einem starren Schema, sondern gemäß den Möglichkeiten vor Ort (vgl. OC I 47 f., 54–56). An den dringlichen pastoralen Bedürfnissen und den Nachfragen der Bischöfe sollen sich auch die Auswahl und Ausbildung der Mitarbeiter in den Prokuren orientieren (vgl. OC I 34–40, 43, 55 f.). Die Prokuren sind empfänglich für alle Anregungen, die dem Apostolat förderlich sind, und diesbezüglich bereit, mit allen Gutwilligen zusammenzuarbeiten (vgl. OC I 44, 49–51, 93, 105 f., 110 f.).

IV. Uneigennützigkeit

Die Bedürfnisorientiertheit der Prokuren setzt ihre selbstlose Dienstbereitschaft voraus. Wie die ganze Vereinigung haben sie in der „tätigen Liebe“ ihre „entscheidende Grundlage ... Wenn diese fehlen würde, wäre das katholische Apostolat nicht mehr“ in ihnen (OC III 137 f.; vgl. OC I 8, 105, 130–132). In der Nachfolge Jesu, des wesenhaft Unabhängigen⁵², der gekommen ist, um zu dienen (Mt 20,28), soll die Mitgliedschaft und Mitarbeit in den Prokuren in „der Gesinnung liebevoller Dienstbarkeit“⁵³, völlig uneigennützig und unentgeltlich sein⁵⁴ und sich durch keinen Widerspruch und keine Schwierigkeit entmutigen lassen (vgl. 1 Kor 13)⁵⁵.

V. Ausformungen der Vereinigungsfreiheit

Prokuren sind freie Verbindungen, in denen sich Katholiken aufgrund ihres natürlichen und christlichen Koalitionsrechtes zur Wahrnehmung von kirchlichen Aufgaben zusammenschließen (vgl. OC IV 2, 5, 122, 137 f., 175–177, 389, 393). Sofern sie durch den zuständigen Ortsüberhirten bestätigt worden

⁵⁰ OC I 18; vgl. I 5: „affinché in proporzione dei varii bisogni della stessa Chiesa di Gesù Cristo in tutti i tempi presenti e futuri ... tutti ... cooperino ... a tutte ... imprese evangeliche di Apostolato Cattolico“; siehe auch I 50; III 2 f.

⁵¹ Vgl. OC I 19, 22, 31, 37–39, 42 f., 47, 50 f., 60–68, 106–110, 139–377; III 9–11, 153 f.; IV 120.

⁵² OC I 108.

⁵³ OC I 107.

⁵⁴ OC I 19, 50, 106–110; III 2, 135 f.

⁵⁵ OC I 111.

sind, handelt es sich nach dem zur Zeit Pallottis geltenden Kirchenrecht um kirchliche Vereine ohne Rechtsfähigkeit⁵⁶.

E. Das Ziel der Prokuren

Aus dem bisher Gesagten läßt sich zusammenfassen: Einladend, anregend und unterstützend dienen die Prokuren in umfassender Weise dem Katholischen Apostolat, dessen Subjekt das ganze Volk Gottes ist. Sie wollen mit-helfen, daß alle Menschen sich der Liebe Gottes öffnen, ihrer Verantwortung für das Heil der Schwestern und Brüder bewußt werden und sie gemeinsam wahrnehmen (vgl. OC I 18–20; III 7–9).

F. Die Prokuren als Erbe und Auftrag der Vereinigung

In seinem geistlichen Testament vom Herbst 1840 schreibt Vinzenz Pallotti: „Ich darf ... zuinnerst davon überzeugt sein und bin es wirklich, daß die Stiftung und Verbreitung der Vereinigung dem göttlichen Willen entsprechen ... Darüber hinaus hat sich unser Herr Jesus Christus ... gewürdigt ... zu offenbaren, er selbst habe alles, was über die Vereinigung geschrieben worden ist, eingegeben ... Deshalb ... bitte ich jetzt und immer und mache die Meinung, auch nach meinem Tod ... eure Liebe und euren heiligen Eifer zu bitten: O vielgeliebte Väter und Brüder ..., setzt euch für die dauerhafte Grundlegung und die rascheste und segensreichste Ausbreitung der Vereinigung ein, wie wenn ihr alle von unserem Herrn Jesus Christus auserwählt wäret, ihre Gründer, Verbreiter und Erhalter auf Erden zu sein ... Seid um sie nach Kräften besorgt ... Ja, setzt euch sogar so dafür ein, wie unser Herr Jesus Christus und seine allerseligste Mutter ... sich für die Gründung und Verbreitung der ... Kirche eingesetzt haben ... Ihr, o vielgeliebte Väter und Brüder ..., seid fest davon überzeugt: Die Werke, welche die Vereinigung des Katholischen Apostolates fördern soll, sind in der katholischen Kirche sehr notwendig oder zumindest höchst nützlich. Das ist Grund genug, daß alle, soviel sie können, tatkräftig mitarbeiten ... Zum Schluß flehe ich den ganzen himmlischen Hof an und vor allem die unbefleckte und allerseligste Mutter Maria, die Königin der Apostel. Sie mögen ... unaufhörlich und wirksam zum Vater, zum Sohn und zum Heiligen Geist beten: Sie mögen gnädig bewirken, daß die Vereinigung voll Fruchtbarkeit zur größeren Ehre Gottes und zur größtmöglichen Heiligung und Rettung aller Seelen rasch und unverzüglich in der ganzen Welt verbreitet und gefestigt und erhalten werde bis zum Ende der Welt“ (OC III

⁵⁶ Vgl. H. SOCHA, Die kirchliche Rechtsfähigkeit der Vereinigung des Katholischen Apostolates in der Gründungszeit und heute, in: M. PROBST / H. SOCHA (Hg.), Die „Vereinigung des Katholischen Apostolates“ Vinzenz Pallottis. Idee – Geschichte – Gestalt, Limburg 1993, 117, 129.

27–32). Die Zuversicht, Erwartung und Aufforderung, die der Gründer hier äußert, beziehen sich auch und besonders auf die Prokuren, durch die und in denen die Vereinigung ihre Sendung vollzieht⁵⁷. Dieses verpflichtende Vermächtnis für alle Mitglieder der Vereinigung ist durch die Selig- und Heiligsprechung Pallottis⁵⁸ und durch Stellungnahmen der letzten Päpste⁵⁹ bekräftigt und erneuert worden.

Fortsetzung folgt

⁵⁷ Vgl. OC I 16f.; III 102f.; J. HETTENKOFER, *Congregatio et Societas Apostolatus Catholici*: ASAC II 202; Vereinigung des Katholischen Apostolates, Beim Namen gerufen, Limburg 1993–1995, Heft 5, 37f.; siehe oben B.

⁵⁸ Pius XII., *Litterae Apostolicae* vom 22. 1. 1950: ASAC I 441–448; JOHANNES XXIII., *Litterae Decretales* vom 20. 1. 1963: ASAC V 353–363.

⁵⁹ PAUL VI., *Ansprache* vom 1. 9. 1963: ASAC V 370–378; JOHANNES PAUL II., *Ansprache* vom 2. 11. 1985: ASAC XII 133–138; DERS., *Ansprache* vom 26. 6. 1986: ASAC XII 173–178.

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

An dieser Stelle werden alle an die Redaktion eingesandten Bücher verzeichnet. Damit ist von Seiten der TThZ keine Rezensionsverpflichtung übernommen. Soweit der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestatten, werden Besprechungen veranlasst. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

ALEXIEV, Gabriel: Definition des Christentums. Ansätze für eine neue Synthese zwischen Naturwissenschaft und systematischer Theologie, Bd. 3, Münster: LiT Verlag 2002, 112 Seiten, brosch., € 9,90, ISBN 3-8258-5896-0.

BILY, Lothar / BOPP, Karl / WOLFF, Norber (HG.): Ein Gott für die Menschen. Benediktbeurer Studien, Bd. 9, München: Don Bosco Verlag 2002, 406 Seiten, € 22,50, ISBN 3-7698-1364-2.

BROWN, Raymond E.: Leben in Fülle. 7 Tage mit dem Evangelisten Johannes: Verlag Neue Stadt München 2002, 140 Seiten, geb., ISB 3-87996-556-0.

CZAIKA, Otfried: Chytræus David und die Universität Rostock in ihren Beziehungen zum schwedischen Reich. Schriften der Luther Agricola-Gesellschaft 51, Helsinki 2002, 538 Seiten, kart., ISBN 951-9047-60-03.

DIEFENBACH, Manfred: Der Konflikt Jesu mit den „Juden“. Ein Versuch zur Lösung der johanneischen Antijudaismus-Diskussion mit Hilfe des antiken Handlungsverständnisses. Neutestamentliche Abhandlungen, Bd. 41, Münster: Aschendorff Verlag 2002, VIII, 360 Seiten, kart., € 47,00, ISBN 3-402-04789-6.

GRÄSSER, Erich, Der zweite Brief an die Korinther. Kapitel 1,1-7,18. Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, Bd. 8, Lfg. 1. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus 2002, 280 Seiten, € 26,80, ISBN 3-579-00513-8.

HÖSLE, Vittorio: Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten. Collegium Philosophicum, Bd. 4, Stuttgart: frommann-holzboog Verlag 2002, 224 Seiten, Brosch., € 46,00, ISBN 3-7728-2205-3.

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland. Hg. v. Uwe-Peter HEIDINGSFELD, Lfg. 2, Jg. 127, Entwicklungen im kirchlichen Finanzwesen – dargestellt an acht evangelischen Landeskirchen, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000, 172 Seiten, kart., € 22,50, ISBN 3-579-01624-5.

KOCHANECK, Hermann (Hg.): Wozu das Leid? Wozu das Böse? Die Antworten von Religionen und Weltanschauungen, Paderborn: Bonifatius Verlag 2002, 360 Seiten, kart., € 25,90, ISBN 3-89710-163-7.

MASSER, Karin: Christóbal de Gentil de Rojas O.F.M. und der lutherische Abt Gerardus Woterius Molanus. Ein Beitrag zur Geschichte der Unionsbestrebungen der katholischen und evangelischen Kirche im 17. Jahrhundert (Reformationsgeschichtliche Studie und Texte Bd. 145). Münster: Aschendorff Verlag 2002, 528 Seiten, kart., € 64,00, ISBN 3-402-03809-9).

PREISSLER, Holger: Stimmen des Islam. Zwischen Toleranz und Fundamentalismus, Leipzig: Milizke Verlag 2002, 188 Seiten, kart., ISBN 3-86189-250-2.

SCHOMAKER, Martin Friedrich: Die Bedeutung der Familie in katechetischen Lernprozessen von Kindern. Eine inhaltsanalytische Untersuchung von Konzepten zur Hinführung der Kinder zu den Sakramenten der Beichte und Eucharistie, Bd. 2, Münster: LiT Verlag 2002, 444 Seiten brosch., € 15,90, ISBN 3-8258-3682-7.

BÜTTNER, Matthias: Das alte Testament als erster Teil der christlichen Bibel. Zur Frage nach theologischer Auslegung und „Mitte“ im Kontext der Theologie Karl Barths. Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 120, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002, 276 Seiten, geb., € 54,00, ISBN 3-579-05329-9.

DEMEL, Sabine / GEROSA, Libero / KRÄMER, Peter / MÜLLER, Ludger (Hg.): Im Dienst der Gemeinde. Wirklichkeit und Zukunftsgestalt der kirchlichen Ämter, Kirchenrechtliche Bibliothek, Bd. 5, Münster: LiT Verlag 2002, 304 Seiten, brosch., € 30,90, ISBN 3-8258-5987-8.

JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER: Camino. Edición crítico-histórica preparada pro PEDRO RODRÍGUEZ, Obras completas I/1, Madrid: Ediciones Rialp, S. A, 2002, 1196 Seiten, geb., ISBN 84-321-3390-6.

STEGMAIER, WERNER: Emmanuel Levinas' Ethik durch Andersheit, Herder/Spektrum Meisterdenker 4952, Freiburg: Herder Verlag 2002, 224 Seiten kart., € 9,90, ISBN 3-451-04952-X.

Neuerscheinung Herbst 2002!

Klaus Gamber



Bibliographie seiner Veröffentlichungen

Paulinus

KLAUS GAMBER Bibliographie seiner Veröffentlichungen

Bearbeitet von Christa
Schaffer unter Mitarbeit von
Helga König und Cordula
Schütz-Fischer

Schriften der Universitäts-
bibliothek Eichstätt,
hrsg. von Hermann Holzbauer
Band 53

192 Seiten, gebunden
17 x 24 cm
EUR 18,40 / sFr 33,50
ISBN 3-7902-0211-8
ISSN 0724-6579

Die hier vorliegende Bibliographie legt ein erstes Zeugnis ab von den weitgespannten Interessen und der fruchtbaren Lebensleistung des 1919 in Ludwigshafen geborenen Liturgiewissenschaftlers Klaus Gamber, der bis zu seinem Tod 1989 das Liturgische Institut Regensburg geleitet hat.

Paulinus Verlag GmbH

– Buch & Media –

Maximineracht 11c, 54295 Trier, Postfach 30 40, 54220 Trier
Telefon (06 51) 46 08 - 1 21, Telefax (06 51) 46 08 - 2 20

Aktuelle Neuerscheinung !



Schöpfungsplan und Heilsgeschichte

Festschrift für Ernst Haag
zum 70. Geburtstag

Herausgegeben von
Renate Brandscheidt und
Theresia Mende

412 Seiten, gebunden
14,5 x 21,5 cm
ca. 29,70 EUR / sFr 53,-
ISBN 3-7902-1299-7

Schöpfungsplan und Heilsgeschichte – diese Themenstellung spricht an, was dem emeritierten Trierer Ordinarius für Exegese des Alten Testaments in seinem breit gestreuten exegetischen Schaffen stets besonders am Herzen lag: die Wesensbestimmung der Schöpfungsgeschichte, die Gott als Schöpfer und Erlöser gesetzt hat und die in der von ihm mitgestalteten und mitgetragenen Heilsgeschichte ihre Vollendung erreicht. Die in diesem Band gesammelten und der genannten Thematik verpflichteten Beiträge stehen ebenso stellvertretend für den großen Kreis der Schüler, Freunde und Kollegen wie für die weitgespannten wissenschaftlichen Interessen Ernst Haags und sein Bemühen um die Verbindung von wissenschaftlicher Theologie und kirchlicher Praxis.

Paulinus Verlag GmbH

– Buch & Media –

Maximineracht 11c, 54295 Trier, Postfach 30 40, 54220 Trier
Telefon (06 51) 46 08 - 1 21, Telefax (06 51) 46 08 - 2 20

